60e ANNEE (6e SÉRIE) Nº 13 30 MARS 1950

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Directeur

Mgr F.-M. CATHERINET
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Codirecteur

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

L'ETAT ET LA LIBERTE RELIGIEUSE

Q. — Serait-il possible à l'*Ami* de donner des précisions doctrinales d'une certaine ampleur sur le problème, délicat entre tous, de la *tolérance*.

Les *Etudes* de septembre 1949 (p. 255 et s.) abordent, ou plus exactement effleurent la question et soulignent la nécessité de l'étudier franchement.

Nous sommes vraiment gênés lorsqu'il s'agit d'exposer le problème et de préciser la position de l'Eglise devant un auditoire même catholique. Comment, en effet, concilier les condamnations du libéralisme (liberté des cultes, liberté de penser, etc.) par Pie IX, avec l'attitude de l'Eglise qui, dans les régions où son activité est entravée, en appelle constamment à la liberté d'opinion et à la liberté religieuse.

Il y a là un problème qui mérite d'être élucidé, car il est une source d'objections fréquentes et peu aisées à résoudre.

R. — L'article des *Etudes,* signalé par notre correspondant, est la « *Chronique de la vie religieuse* », par le R. P. Robert Rouquette. Le distingué rédacteur y expose, dans la troisième partie, l'attitude prise par le « Conseil œcuménique » à l'égard de la situation faite aux Eglises d'Europe centrale et orientale. Attitude très hésitante, et les causes de cette hésitation lui apparaissent très diverses. Cependant, ajoute-t-il,

il est à cette attitude hésitante du Conseil œcuménique une raison plus sérieuse : avec l'ensemble du protestantisme mondial, il est arrêté par la situation faite au protestantisme en Espagne...

Il n'est pas niable qu'en Espagne est refusée au protestantisme, dans une large mesure, la liberté religieuse telle que depuis un siècle elle est accordée aux diverses confessions par tous les Etats occidentaux. L'intolérance légale semble aujourd'hui un phénomène achaïque dont il ne subsiste plus que quelques organes témoins. Presque tous, d'ailleurs, se trouvent dans les pays protestants : les Etats scandinaves ferment certains hauts emplois officiels aux catholiques ; l'Angleterre maintient l'impossibilité constitutionnelle pour le roi d'être catholique, ce qui, après tout, est un grave attentat à la liberté de conscience du premier personnage britannique ; la Suisse interdit aux jésuites de vivre en communauté sur le territoire de la Confédération.

Certes, on a exagéré les réelles restrictions que subit le protestantisme espagnol. De violentes passions, aveugles et sectaires, se sont déchaînées dans la presse protestante, surtout en Amérique du Nord et en Suisse, contre le catholicisme espagnol. Il ne semble d'ailleurs pas que le protestantisme espagnol mérite en soi l'intérêt passionné qu'on lui porte ; il est artificiellement suscité et pour des raisons qui ne sont pas pures. Enfin, il est pratiquement impossible pour un étranger de juger les choses d'Espagne qui forment un univers à part. Je m'interdis donc ici de porter un jugement quelconque sur la politique religieuse espagnole.

Ceci dit, ce que je ne puis pas dissimuler, c'est que la situation faite à l'insignifiant protestantisme espagnol se trouve poser à la conscience catholique un problème qu'il est impossible d'éluder... problème qui a de très graves conséquences pratiques immédiates pour le catholicisme universel.

D'abord, un angoissant cas de conscience. Il faut, en effet, reconnaître que les Espagnols ne font que pousser à leur dernière limite des principes généralement admis par le catholicisme dans la première moitié du XIXe siècle et qui n'ont pas été explicitement dépassés. Par contre, dans les pays où l'Eglise est persécutée ou brimée, les catholiques n'hésitent pas à réclamer la liberté religieuse au nom des droits de la conscience. Avouons que notre attitude est déconcertante pour les non-catholiques, quelle que soit leur bonne volonté à notre égard...

Qu'on ne croie pas que cette question soit simplement théorique et qu'il s'agisse uniquement de discuter de la politique religieuse d'un théorique Etat catholique dans une civilisation future supposée chrétienne. En fait, rien n'aliène autant les esprits à l'égard du catholicisme dans les pays à majorité protestante que cette question de l'intolérance légale de l'Etat théoriquement catholique...

Le malaise indéniable que crée ce problème ne peut-il pas être pour nous l'occasion providentielle de reprendre une réflexion qui n'est point achevée ?... Il ne s'agit pas pour nous de renier ce qui est acquis, de nous débarrasser, par exemple, du *Syllabus.* Non, mais c'est une loi du développement du magistère qu'il procède toujours dialectiquement en affirmant successivement les aspects complémentaires de la vérité vivante. L'orthodoxie est l'effort pour vivre en même temps ces aspects complémentaires de la vérité ; l'hérésie consiste le plus souvent à choisir l'un des aspects au détriment de l'autre. Un simple exemple fera comprendre ce que je veux dire et qui est banal : il est deux axiomes qui dominent la théologie catholique du salut ; le premier, c'est que « hors de l'Eglise point de salut » ; le second, c'est que nul ne se perd que par sa faute ; il faut que toute théorie du salut tienne compte de ces deux principes à la fois, sous peine de tomber soit dans un prédestinatianisme hérétique, soit dans un subjectivisme erroné...

N'en est-il pas de même des affirmations traditionnelles relatives à la tolérance ? Ce qui a surtout été directement condamné, n'est-ce pas une tolérance basée sur l'indifférentisme religieux du XIXe siècle qui proclamait l'impuissance radicale de l'homme à atteindre une vérité religieuse objective ; toutes les religions seraient donc aussi bonnes, c'est-à-dire aussi fausses les unes que les autres ! Toute réflexion sur la tolérance devra donc éviter de tomber dans cette hérésie. Mais pour autant nous est-il interdit d'admettre qu'il n'entre pas dans les attributions d'un Etat, même théoriquement catholique, d'empêcher les citoyens de se tromper en matière religieuse ?

De nos jours, les théoriciens catholiques de l'intolérance politique n'ont-ils pas abouti à une impasse, parce qu'ils s'enferment dans ce principe que la vérité a des droits et que l'erreur n'en a pas ? Mais ont-ils assez remarqué que ni l'erreur ni la vérité ne sont sujets du droit ? Seules des personnes peuvent être sujets de droit. Nous n'avons donc pas à nous demander si l'erreur a des droits, mais jusqu'à quel point l'option libre que comporte l'acte de foi entraîne pour les personnes la possibilité morale de se tromper... Tout en dénonçant pleinement l'erreur comme erreur, n'est-il pas possible d'admettre un large droit pour les individus de chercher la vérité à leurs propres risques avec le danger d'embrasser l'erreur, et selon les conditions normales des adhésions humaines, c'est-à-dire collectivement et sociologiquement ?

Une fois cette question résolue... nous pourrions peut-être aborder utilement un autre problème : à supposer un Etat théoriquement catholique, c'est-à-dire composé d'une énorme majorité de catholiques conscients et décidés à régir la cité selon l'idéal social chrétien, entrerait-il dans les attributions d'un tel Etat d'empêcher les citoyens de se tromper en matière religieuse ?

Nous avons voulu citer ce long extrait de l'article des *Etudes*, parce que nous croyons y trouver la traduction fidèle de la pensée de notre consultant. Le problème y est présenté avec ampleur et netteté ; il demande une réponse dans le sens même où il est posé.

Il ne s'agit donc plus d'une tolérance dans le sens classique du mot, « simple permission négative d'un mal réel ou supposé » [1]. Il s'agit de reconnaître positivement un droit inhérent à la personne humaine cherchant la vérité à ses propres risques, y compris celui de se tromper et d'embrasser l'erreur. Tel est le premier aspect du problème.

A ce premier aspect s'en ajoute un second : corrélativement à ce droit des individus comme tels, est-il juste de reconnaître un droit égal aux mêmes individus, mais groupés en sociétés religieuses et affirmant solidairement leur croyance ?

Enfin, troisième point, le devoir d'un Etat théoriquement catholique est-il d'empêcher l'erreur religieuse chez ces individus ou ces sociétés ?

* *

I. — *Le « droit » des individus.* — L'article du P. Rouquette se termine par une note orientant le théologien vers une solution favorable à un certain droit des individus.

La théologie médiévale soulève le problème des droits et des devoirs de la conscience errante (non seulement en matière morale, mais aussi en matière dogmatique). N'est-ce pas admettre implicitement... qu'au delà du problème de la vérité et de l'erreur en général, il y a le problème des *personnes* en chair et en os, qui ont des droits, même si elles sont dans l'erreur ?

Ce droit des personnes, individuellement considérées, a toujours été, empressons-nous de le dire, reconnu par le magistère de l'Eglise, en ce sens du moins que toujours « l'Eglise a veillé avec le plus grand soin à ce que personne ne soit forcé d'embrasser la foi catholique contre son gré ; car, ainsi que l'observe sagement S. Augustin, l'homme ne peut croire que de plein gré » [2]. La foi, étant une adhésion de l'intelligence sous l'impulsion de la volonté libre, ne saurait en aucun cas devenir l'objet d'une contrainte exercée du dehors. C'est donc, en somme, le respect de la liberté humaine et des droits de l'intelligence qui fonde, pour les non-catholiques, ce « droit » de se tromper en cherchant la vérité ou en adhérant à ce qu'ils croient être la vérité. Citons, à ce propos, une belle page du cardinal Prisco, transcrite par Dom Baucher, *D.T.C.*, art. *Liberté* (t. IX, col. 691) :

L'intelligence de l'homme est appelée par son essence intime à la connaissance du vrai, comme la volonté à la possession du bien ; mais la première ne peut adhérer au vrai sans le connaître, comme la seconde ne peut embrasser le bien sans son libre consentement. Or aucune force ou autorité créée ne saurait *contraindre* l'intelligence et la volonté d'autrui à adhérer à une doctrine, fût-elle vraie ; et l'usage qu'on ferait de la force pour obtenir ce résultat serait *une véritable absurdité*. Et, en effet, l'intelligence se convainc à l'aide de preuves, et la volonté s'incline vers la vérité qui subjugue l'esprit... ; la force est toujours un moyen incompétent et disproportionné pour l'obtention de ces deux effets... Le droit de la vraie liberté de conscience est le droit de la supériorité des forces morales de l'esprit sur la force brutale et, par suite, ce droit est naturel et inviolable, comme est naturelle et inviolable la dignité de ces mêmes forces. Non seulement l'Etat, mais l'Eglise catholique elle-même ne peut violer ce droit en contraignant par la force d'adhérer à une doctrine vraie. Dans la foi catholique, c'est vraiment l'infaillible témoignage de Dieu qui est le principe objectif de l'obligation de notre assentiment ; mais notre raison individuelle, sous l'influence de la lumière de la grâce, doit connaître ce témoignage infaillible, et c'est nous-mêmes qui devons donner notre assentiment, c'est nous-mêmes qui devons être certains de ce témoignage. Croire, dit S. Thomas, est un acte de la volonté [3] et la volonté ne consent que lorsque l'intelligence est éclairée. De même qu'une vérité ne peut être objet de notre science proprement dite si elle n'est évidente à la raison, ainsi il ne suffit pas pour croire une vérité qu'elle soit affirmée par une autorité infaillible ; il faut que nous connaissions cette autorité infaillible. La différence consiste seulement en ce que, dans la science, le *motif objectif* de notre assentiment est l'évidence même de la vérité, et le *motif subjectif* est la raison individuelle qui perçoit cette évidence, tandis que, dans la foi, le *motif objectif* de notre assentiment est la révélation ou l'autorité de Dieu et le *motif subjectif* est notre raison elle-même qui, par l'évidence des preuves, connaît ce même témoignage infaillible et la règle de la foi dont cette règle détermine l'objet. Et c'est pourquoi, si l'homme n'a pas cette connaissance ou s'il en a une opposée, il est contraire à la nature même de la foi de le contraindre par la force à croire [4].

S. Thomas lui-même avait envisagé cet aspect psychologique et moral de l'assentiment erroné et cependant obligatoire d'une volonté mal dirigée par la raison. Et il en a indiqué la conséquence logique jusque dans le domaine du dogme :

L'objet de la volonté, dit-il, lui est proposé par la raison : la volonté agit donc mal chaque fois que la raison lui présente un objet comme mal... Il arrive aussi que la raison estime bon ce qui est mal, ou mal ce qui est bon... *Croire au Christ est en soi une chose*

[1] D. T. C., art. *Tolérance*. t. XV, col. 1209.

[2] Léon XIII, encycl. *Immortale. Dei* (*Lettres apostoliques de Léon XIII*, édit. Bonne Presse, t. II, p. 43). — S. Augustin écrit : « *credere non potest homo nisi volens* ». *In Joanem*, tract. XXVI, n. 2 ; *P. L.*, t. 35, col. 1607.

[3] La traduction est ici un peu large. S. Thomas dit qu' « embrasser la foi est affaire de volonté ; mais la garder une fois embrassée est une nécessité » : *accipere fidem est voluntatis, sed tenere jam acceptam est necessitatis* (IIa-IIae, q. 10, a. 8, ad 3).

[4] Card. Giuseppe Prisco, *Principi di filosofia del diritto*, c. 8, *Libertà di coscienza*.

bonne et nécessaire au salut ; mais la volonté n'y acquiesce que si la raison lui présente une telle croyance comme bonne. En sorte que si elle lui est présentée comme un mal, la volonté agira mal en y adhérant... (I^a-II^{ae}, q. 19, a. 5) [5].

Toutefois, S. Thomas apporte immédiatement une restriction. La volonté qui obéit à une raison erronée ne sera dans son droit absolu que si l'erreur de la raison ne résulte pas d'une ignorance soit directement, soit indirectement voulue. « Directement voulue, l'ignorance objet d'un acte de la volonté ; indirectement voulue, l'ignorance provenant d'une négligence, comme il arrive à celui qui ne veut pas apprendre ce qu'il est tenu de savoir ». (Id., *ibid.*, a. 6).

En ce qui concerne les individus comme tels, il n'y a donc aucun doute que l'Eglise, et à plus forte raison l'Etat, sont tenus de *respecter la bonne foi* de l'homme qui, sans intention de refuser l'enseignement divin, s'éloigne de la croyance officielle de l'Eglise catholique tout en croyant servir la vérité. Ce respect, pour reprendre l'expression du P. Rouquette, implique pour les individus « un large droit » (c'est-à-dire un droit concédé aussi largement que possible) de chercher à leurs propres risques la vérité, tout en embrassant, par ignorance, l'erreur.

Ce n'est pas là, certes, placer l'hétérodoxie sur le même plan que la croyance orthodoxe. C'est, au contraire, en rappeler très nettement la discrimination, puisqu'il ne s'agit plus, de porter à l'égard de chrétiens non catholiques, un jugement de vérité, mais un jugement de valeur personnelle. En nous plaçant sur ce terrain, d'homme à homme, nous ne demandons à nos frères séparés que le respect de notre bonne foi, comme nous leur assurons notre respect de la leur. Cette doctrine, ou plutôt cette attitude, a toujours été le fait de l'Eglise elle-même, quels qu'aient pu être parfois les excès de certains de ses représentants. De ce chef, le magistère ne semble avoir entrevu d'aspect complémentaire de la vérité initiale sinon en ce qui concerne la responsabilité morale de certains hérétiques matériels et les sanctions canoniques auxquelles l'usage les soumettait lors de leur conversion [6]. Simple indication, sans doute, mais indication qui a sa valeur.

* *

II. — *Le « droit » des individus se groupant en sociétés religieuses dissidentes.* — En matière de croyance religieuse, l'homme ne saurait normalement penser seul. « Les conditions normales des adhésions humaines » s'imposent à lui. Il s'oriente, il prie, il croit avec d'autres auxquels il s'efforce de faire partager ses convictions ou dont il a reçu lui-même sa formation spirituelle. Au respect que nous avons accordé à la bonne foi des individus, l'Eglise va-t-elle substituer l'intolérance persécutrice en raison des dissidences que ne manqueront pas de créer, dans le peuple chrétien confié à sa vigilance, les groupements générateurs ou issus du schisme ou de l'hérésie ?

Il faut reconnaître que, sur ce point, l'attitude de l'Eglise a évolué. Un principe immuable reste cependant acquis : dans l'ordre des doctrines relevant du dépôt de la révélation et dont le magistère a la garde, l'Eglise ne saurait pactiser avec les

[5] Dans ses notes au traité de *La Foi* (*Somme Théol.*, édit. « *Revue des Jeunes* »), le P. Bernard fait une réflexion opportune. « En ce qui a trait au passé, il me semble qu'on a une tendance à juger hâtivement et superficiellement. Même des enfants de l'Eglise sont souvent sévères et peut-être injustes pour leur mère. Dans un auteur catholique, pourtant fort estimable, je lis par exemple : « On a parfois trop perdu de vue (dans le passé) la vie intime des individus, en particulier le droit et la dignité de la conscience même erronée. La rigueur d'une logique abstraite a empêché le sens psychologique de s'exercer. Elle a fait oublier certaines pierres précieuses du message évangélique, en particulier que le royaume de Dieu n'est pas de ce monde, qu'il ne se propage ni se garde par l'épée, qu'on doit pardonner septante fois sept fois au frère qui pèche et qu'on ne doit pas attirer le feu sur les villes qui ne croient pas... » (K. Adam, *Le vrai visage du catholicisme*, p. 299 : sur cet ouvrage, voir *Ami*, 1931, p. 734). — L'écrivain qui dit cela pense aux rigueurs de l'Inquisition. Ce qu'il dit ne ressemble en rien à ce que nous avons étudié plus haut... C'est parce que la sainte Eglise a eu éminemment le respect des consciences et le souci de leur éviter l'erreur qu'elle s'est montrée si rigoureuse pour tout ce qui touchait à la foi dans l'âme de ceux qui, ne l'oublions pas, se mettaient sous sa tutelle et se disaient ses fidèles » (p. 423).

D'ailleurs, on a constaté que le principe du respect de la bonne foi d'un hérétique — en tant que son hérésie ne devenait pas un danger pour les fidèles — était pleinement admis par la théologie médiévale.

[6] En ce qui concerne l'hérésie et le schisme, mis sur le même plan que l'hérésie, can. 2314, § 1, la restriction de S. Thomas a été commentée en des sens assez divergents. Avant le Code, les théologiens et canonistes étaient généralement d'accord pour affirmer que l'ignorance vincible, non affectée et même crasse, excusait du péché d'hérésie formelle et ce, malgré l'opinion contraire de quelques auteurs. Quant à l'ignorance affectée, la plupart des théologiens et canonistes enseignaient encore qu'elle excuse du péché d'hérésie formelle, bien que, proportionnellement à la culpabilité de l'ignorance, une certaine faute reste à la charge de l'hérétique matériel. Cf. *D. T. C.*, art. *Hérésie*, t. VI, col. 2220-21.

Le Code définit l'hérétique « une personne qui, après avoir reçu le baptême et tout en conservant le nom de chrétien, nie opiniâtrement (*pertinaciter*) quelqu'une des vérités de la foi divine et catholique qui doivent être crues ou en doute » (can. 1325, § 2). Il nous ouvre une perspective plus large au sujet de la non culpabilité, tout au moins grave, de bien des hérétiques. En effet, le can. 2229, § 2 est ainsi libellé : « Si la loi contient les mots : *præsumpserit, ausus fuerit, scienter, sponte, studiose, temerarie, consulto egerit*, ou d'autres termes semblables (*pertinaciter* est un de ces termes) qui exigent pleine connaissance et pleine délibération, toute diminution d'imputabilité du côté de l'intelligence ou du côté de la volonté exempte des peines *latæ sententiæ* ». Or le can. 2314, § 1 indique que « tous les apostats de la foi chrétienne, tous les hérétiques ou schismatiques et chacun d'eux encourent par le fait même une excommunication... Mais le mot *pertinaciter* du can. 1325, § 2 exempte de la peine celui dont l'acte hérétique présente quelque diminution d'imputabilité (can. 2229, § 2). Sans doute, après 14 ans, les hérétiques se convertissant sont soumis *ad cautelam* à l'abjuration et à l'absolution de la censure ; mais une réponse de la Commission d'interprétation (16 oct. 1919, *Acta A. S.*, t. IX [1919], p. 477) permet aux supérieurs ecclésiastiques d'être moins sévères que jadis. Ne sont pas exclus de l'entrée au noviciat, par le can. 542, 1°, ceux qui sont venus à l'Eglise après être nés dans l'hérésie ou le schisme. Par analogie, les évêques peuvent ne pas toujours regarder comme soumis aux peines des hérétiques (ni donc comme obligés à l'abjuration et à la demande d'absolution canonique) les gens nés dans l'hérésie ou le schisme, quel que soit l'âge de leur conversion. » On se rangera volontiers à cette opinion bienveillante de plusieurs commentateurs du Code. Cf. E. Jombart, dans le *Traité de droit canonique*, t. IV, Paris, 1949, p. 703-704.

C'est dire que les hérétiques purement matériels ne sont plus considérés comme des pécheurs par le droit ecclésiastique et que leur bonne foi est canoniquement reconnue.

erreurs qui s'en écartent. Bien plus, autant qu'il est en elle, elle se doit d'empêcher toute propagande vraiment nocive pour la foi et les mœurs de ses fidèles et de prendre les moyens appropriés à ce but. C'est là son intolérance dogmatique, parfaitement justifiée.

Mais, précisément, à part quelques points de discipline intérieure, la *manière* n'est plus la même aujourd'hui qu'autrefois. Les circonstances ont changé. Elles ont commandé l'évolution. Mais cette évolution n'est pas une mesure de simple opportunité. Après les premières réactions indispensables contre ceux qui apportaient le trouble et la révolte, une application des principes déjà théoriquement entrevus s'est fait jour, préparant une meilleure utilisation des situation acquises, en vue de réaliser, même chez des fils insoumis, l'œuvre de sanctification commise par le Christ à son Eglise et d'obéir ainsi au précepte de l'Apôtre : « *vince in bono malum* » (Rom., XII, 21).

Au Moyen Age, la société était, officiellement du moins, en totalité chrétienne. C'était la *Respublica christiana* [7] dans toute l'acception du terme. Quiconque s'insurgeait contre l'Eglise s'insurgeait par le fait même contre l'Etat. D'autre part, l'apostasie, l'hérésie, le schisme n'étaient le fait que d'individualités relativement peu nombreuses et il importait, pour le salut du troupeau fidèle, pour le bon ordre de la Cité, que les mauvais bergers fussent mis hors d'état de nuire, voire retranchés de la vie publique. S. Thomas donne un double aperçu de cette attitude « intolérante » de l'Eglise au XIIIe siècle. Après avoir rappelé qu'on ne doit pas « pousser les infidèles vers la foi pour qu'ils croient », il ajoute :

> Les fidèles cependant doivent les contraindre, s'il y a moyen, à ne pas empêcher la foi soit par des blasphèmes, soit par de mauvaises persuasions ou même par des persécutions ouvertes. C'est pour cela que souvent les fidèles du Christ font la guerre aux infidèles — (allusion aux Croisades) — ce n'est certes pas pour les forcer à croire (puisque, même si après les avoir vaincus ils les avaient captifs, ils leur laisseraient la liberté de se déterminer à croire) ; mais pour les contraindre à ne pas empêcher la foi au Christ (IIa-IIae q. 10, a. 8).

Mais d'autres infidèles ont reçu la foi et en gardent encore une certaine profession : ce sont les hérétiques ou les apostats. A leur égard des moyens de pression doivent être employés pour les amener « à remplir ce qu'ils ont promis et tenir ce qu'ils ont une fois reçu » (id., *ibid.*).

C'est dans la question suivante (11), art. 3 que S. Thomas aborde le traitement à infliger aux hérétiques. On sait avec quelle dureté apparente :

> De leur côté, il y a un péché par lequel ils ont mérité non seulement d'être séparés de l'Eglise par l'excommunication mais aussi d'être retranchés du monde par la mort. Il est beaucoup plus grave de corrompre la foi qui assure la vie de l'âme que de falsifier la monnaie qui permet de subvenir à la vie temporelle. Par conséquent, si les faux-monnayeurs ou autres malfaiteurs sont immédiatement mis à mort en bonne justice par les princes séculier, bien davantage les hérétiques, aussitôt qu'ils sont convaincus d'hérésie, pourraient-ils être non pas seulement excommuniés, mais très justement mis à mort. Mais du côté de l'Eglise, il y a une miséricorde en vue de la conversion de ceux qui sont dans l'erreur. Aussi elle ne condamne pas tout de suite, mais « après un premier et un second avertissement », comme l'enseigne l'Apôtre (Tit., III, 10). Ensuite, si l'hérétique persiste à s'obstiner, l'Eglise n'espérant plus qu'il se convertisse pourvoit au salut des autres en le séparant d'elle par une sentence d'excommunication et ultérieurement elle l'abandonne au jugement séculier pour qu'il soit retranché du monde par la mort.

Un mot de S. Jérôme lui paraît justifier une telle rigueur : « Arius, dans Alexandrie, fut une étincelle ; mais parce qu'il n'a pas été aussitôt étouffé, sa flamme a ravagé tout le globe » [8].

Dans l'article qu'on vient de citer, S. Thomas justifie l'Inquisition en invoquant la nécessité de sauvegarder le bien précieux de la foi dans la communauté chrétienne. C'est le souci du bien commun qui l'inspire. Le même souci du bien commun à ne pas compromettre ou à préserver d'un mal considérable lui dicte certaines réflexions qui, en des temps différents, ouvriront à la théologie des perspectives nouvelles.

Le gouvernement humain est une dérivation du gouvernement divin et doit en être une imitation. Bien

[7] Voir à ce sujet Joseph Lecler, *L'Eglise et la souveraineté de l'Etat*, Paris, 1947, p. 77 : « On voit s'estomper l'ancien dualisme entre l'Eglise et l'Etat, comme sociétés distinctes et autonomes. Ou plutôt il subsiste, mais il est reporté à l'intérieur d'une société unique que l'on appelle l'Eglise et qu'à partir du XIe siècle on appellera aussi la *Chrétienté*. L'empire et la royauté d'une part, le sacerdoce de l'autre, ne seront plus que les organes suprêmes, les « ministères » distincts de la Cité de Dieu.

Cette conception d'une *Respublica christiana* va marquer pour plusieurs siècles la pensée politique de l'Occident. Ne disons pas, comme on le prétend parfois, que l'idée de l'Etat a pour lors disparu. Il faut affirmer plutôt que, conservée par les clercs, seuls conscients d'un bien public, au milieu de l'anarchie seigneuriale, elle a fini par faire corps avec l'idée d'Eglise ». — Voir aussi L. Halphen, *L'Idée d'Etat sous les Carolingiens*, dans la *Revue historique*, 1939 p. 66.

[8] S. Jérôme, *In epist. ad Gal.*, l. III, c. 5, ℣ 9 ; *P. L.*, t. 26, col. 417. — « La réponse (de S. Thomas) est sévère pour l'hérétique. Elle étonnera les esprits d'aujourd'hui. Elle suppose, comme nous l'avons déjà dit, d'autres temps et d'autres mœurs. La société civile est une communauté chrétienne ; la foi y est unanime, elle est le lien entre tous ; elle est la pensée de tous, elle est le charme de la vie, elle en est le sens, elle est perçue dans toute sa vérité et reçue en son immense réalité. Nul bien n'est plus précieux. Dans ces conditions, il est compréhensible que l'on regarde comme une chose extrêmement grave de corrompre la foi ; le crime de falsifier la doctrine est sans comparaison avec celui de falsifier la monnaie et le crime d'empoisonner les esprits dépasse de beaucoup celui d'empoisonner les corps. L'homme donc qui est auteur ou fauteur d'hérésie mérite certainement d'être excommunié de la communauté. Peut-être même mérite-t-il d'être exterminé de la société si son hérésie devient une anarchie religieuse et sociale et s'il met de la violence à la soutenir et à la propager. Quant à la procédure à laquelle le texte fait allusion, elle est celle indiquée par l'Apôtre. Au Moyen Age la sainte Inquisition s'en est inspirée. Ce fut, comme on le sait, une juridiction spécialement instituée pour la surveillance et pour la répression de l'hérésie. Après toutes les criailleries que l'histoire romantique a pu faire entendre à ce sujet, une histoire plus sereine finit par se rendre compte que cette Inquisition a procuré de grands biens inestimables à la chrétienté et même simplement à la société d'alors et qu'elle les a préservées l'une et l'autre de grands maux incontestables, et que ce fut du reste au prix d'une sévérité très modérée ou l'Eglise, comme une bonne mère qu'elle est toujours, a certainement usé de plus de miséricorde que de justice. » R. Bernard, O. P., *Somme théol.*, édit. de la « *Revue des Jeunes* », *La Foi*, t. II, note 96, p. 305.

qu'il soit tout-puissant et souverainement parfait, Dieu permet justement que des maux se produisent dans l'univers ; ces maux, il pourrait les empêcher, mais il les laisse se produire de peur que, *s'ils étaient supprimés, de plus grands bien ne le fussent aussi ou même que des maux pires ne s'ensuivissent.* Ainsi, dans le gouvernement humain, ceux qui commandent tolèrent à bon droit quelques maux, *de peur que certains biens soient empêchés ou que de plus grands maux ne se produisent...*

Il faut *éviter le scandale ou le dissentiment* provenant de l'intolérance ; il faut *ne pas faire obstacle au salut de ceux qui,* en raison même de la tolérance qui leur est accordée, *reviennent peu à peu à la foi.*

Telles sont les raisons pour lesquelles l'Eglise tolérait les cultes hérétiques ou païens, quand les infidèles étaient encore une grande multitude (II^a-II^{ae}, q. 10, a. 11).

Si S. Thomas avait vécu au XVI[e] siècle, en face des multitudes de chrétiens arrachés par les Réformateurs à l'obédience de Rome, sa théologie à l'égard des brebis égarées se fût sans doute inspirée des principes de tolérance plus large qu'il vient lui-même d'énoncer.

Opportunisme ? Non, certes. Mais simple souci du bien général, *ad vitandum scandalum vel dissidium.*

Sans doute, dans les luttes si violentes du début et les dissentiments qui ne cessèrent de se produire entre catholiques et protestants, en France, jusqu'à la Révolution, il serait difficile, même aujourd'hui avec le recul de l'histoire, de préciser quelle position les catholiques auraient dû adopter dans l'intérêt du pays, non moins que dans l'intérêt du catholicisme lui-même ; mais le seul souvenir des guerres de religion et de la révocation de l'Edit de Nantes laisse une telle impression de malaise qu'on peut se demander si déjà la tolérance la plus large n'aurait pas été la meilleure attitude... L'œuvre pacifique d'un saint Pierre Canisius en Allemagne et en Pologne apparaît aujourd'hui bien plus profitable à la religion que la raideur d'un Paul IV ou les sévérités de l'Inquisition espagnole au procès de Carranza [9].

De nos jours, la recherche d'un plus grand bien a dicté à l'Eglise romaine une attitude de tolérance qui contraste quelque peu avec la rigidité des principes théoriques. Les ministres sacrés des Eglises orientales séparées devraient théoriquement être privés de toute juridiction, la juridiction étant conférée immédiatement par le pape ou médiatement en son nom. Or la condescendance romaine leur garde, en fait, leurs pouvoirs : n'est-ce pas là le meilleur moyen de procurer à de nombreuses populations le bienfait de sacrements validement reçus, pénitence et confirmation principalement ? Si le baptême validement reçu constitue l'homme sujet des lois de l'Eglise (can. 87), cependant Pie X, dans le décret *Ne temere* a déclaré qu'il n'avait pas l'intention d'obliger les hérétiques à contracter mariage *coram parocho* et cette intention est passée dans le Code (can. 1099, § 2). On admet généralement que les lois qui ont pour but la *sanctification personnelle* (jeûne, abstinence, assistance à la messe dominicale) ne les oblige pas D'ailleurs ceux qui, nés dans l'hérésie, y demeurent de bonne foi ne sont pas, en fait, tenus à obéir aux lois ecclésiastiques qu'ils ignorent [10]. Est-il besoin d'ajouter que, de l'avis d'excellents théologiens, l'Eglise considère encore comme ses enfants les hérétiques occultes ?

Il est bien permis de voir en ces condescendances une indication très nette de la volonté de Rome de chercher et de retrouver chez les dissidents les réelles valeurs spirituelles qu'ils ont conservées dans le schisme ou l'hérésie et qui sont encore d'authentiques appartenances à l'Eglise catholique. Celle-ci ne désire rien tant que voir ses fils séparés se nourrir de ces restes de vérité et de vie qui les orientent vers leur salut éternel. C'est là « le mystère de l'Eglise » qui, étendant la vie ecclésiale par delà les formes juridiques de l'Eglise visible, donne une signification apaisante à l'axiome : *hors de l'Eglise pas de salut,* et exprime l'aspiration intérieure en laquelle catholiques et « chrétiens désunis » peuvent encore fraterniser, ceux-là en vivant l'exigence de plénitude de l'*una catholica,* ceux-ci en se dégageant du particularisme dangereux qui est à la base de leur désunion [1]. L'attitude des premiers évitera « tout empêchement au salut » des seconds et ceux-ci, mieux renseignés sur les sentiments intimes de l'Eglise à leur égard, « se rapprocheront plus facilement de la foi catholique » [2].

Par là, sans tomber dans un libéralisme condamnable, les barrières s'abaisseront entre nos frères séparés et nous. Ils comprendront que la « liberté religieuse » n'est pas revendiquée par l'Eglise pour elle seule, mais pour tous ceux qui, loyalement, veulent et cherchent la vérité et que cette liberté

[9] Dans son beau livre *L'Eglise à l'époque du concile de Trente* (voir *Ami,* 1948, p. 191), étudiant « les origines des guerres de religion », M. Cristiani conclut ainsi le récit de la *première* guerre civile terminée par la paix d'Amboise . « Paix précaire et de simple apparence. Les haines sont au fond des cœurs. Entre les Guise et les Châtillon, la *vendetta* va se poursuivre, et elle aboutira à l'horreur de la Saint-Barthélemy. Le royaume demeurait par ailleurs jonché de ruines... » (p. 422).

Dans le même ouvrage, M. Cristiani expose l'œuvre magnifique de S. Pierre Canisius en Allemagne et en Pologne (l. II, ch. 4, p. 338 s.), et retrace les péripéties du procès Carranza (ch. 6, p. 436-442).

[10] Cf. *D. T. C.,* art. *Tolérance,* col. 1215 ; *Lois,* t. VI, col. 894.

[1] Nous nous inspirons ici principalement des idées émises par le R. P. Congar dans *Chrétiens désunis,* principes d'un «œcuménisme » catholique, Paris, 1937 (voir *Ami,* 1938, p. 361-2). Rappelons ici un trait qui se rapporte directement à la question présente. Le P. Congar se demande : « Que sont, au regard de l'unique Eglise, les dissidents et les « Eglises » dissidentes ? » « La situation des dissidents est réglée par ce que la théologie enseigne sur l'appartenance à l'Eglise de ceux qui ont la grâce intérieure de la justification. Mais il est plus délicat de parler d'appartenance des « Eglises » ellesmêmes. Ce qu'on peut dire, c'est que « des chrétientés dissidentes aucune n'a plus la réalité dernière par quoi l'Eglise achève de se constituer dans l'unité : aucune ne peut faire, de la part d'humanité qu'elle réunit en un corps religieux, purement et simplement l'Eglise du Christ. Il y manquera toujours quelque chose. Mais il peut y manquer plus ou moins, selon qu'on aura gardé moins ou plus des principes par quoi Dieu veut réaliser l'humanité dans l'Eglise » (Congar, *op. cit.,* p. 302).

[2] On voit par là une fois de plus que les principes émis par S. Thomas d'Aquin au XIII[e] siècle trouvent encore leur application dans les conjonctures actuelles. Ils montrent et expliquent comment « le magistère procède toujours dialectiquement en affirmant successivement les aspects complémentaires de la vérité vivante ». Nous parvenons aujourd'hui à une situation où le principe théoriquement proposé par S. Thomas retrouve une application concrète que le Docteur Angélique ne pouvait soupçonner.

religieuse est précisément aux antipodes des libertés mensongères, « abus de la liberté et révoltes », comme dit Léon XIII, justement condamnées avec le faux libéralisme.

D'autre part, la législation de l'Eglise s'emploie à préserver les fidèles de tout danger de compromission au point de vue spirituel avec le schisme ou l'hérésie. Très spécialement, la lecture des livres propageant les doctrines hétérodoxes est interdite aux fidèles sous des peines très graves. Des sanctions extérieures frappant hérétiques et schismatiques notoires sont toujours inscrites dans le droit ecclésiastique ; elles ne préjugent d'ailleurs en rien de leur salut éternel. En conservant ainsi, dans le domaine purement spirituel, sa discipline traditionnelle, l'Eglise ne fait pas acte d'intolérance : elle reste fidèle à son devoir essentiel : protéger chez les siens la foi et les mœurs chrétiennes dont le dépôt lui fut confié par le Christ : *« docentes eos servare omnia quæcumque mandavi vobis »* (Matth., xxviii, 19).

* *

III. — *Le Devoir de l'Etat théoriquement catholique.* — Il s'agit, a-t-on dit, d'un Etat « composé d'une énorme majorité de catholiques conscients et décidés à régir la Cité selon l'idéal social chrétien ». Entre-t-il dans les attributions d'un tel Etat d'*empêcher les citoyens de se tromper en matière religieuse ?*

Théoriquement, la réponse est facile. Elle présuppose le grand principe de la distinction des pouvoirs, ecclésiastique et civil, et de l'accord et de l'harmonie qui doit régler leurs rapports dans les choses humaines dépendant des choses célestes.

Personne ne doute, écrit Léon XIII, que le divin fondateur de l'Eglise, Jésus-Christ, n'ait voulu que la puissance ecclésiastique fût *distincte* de la puissance civile et que chacune fût libre et apte à remplir sa mission propre, avec cette clause toutefois — qui est utile à chacune des deux puissances et qui importe à l'intérêt de tous les hommes — que *l'accord* et *l'harmonie* régneraient entre elles et que, dans les questions qui appartiennent à la fois au jugement et à la juridiction de l'une et de l'autre, bien que sous un rapport différent, celle qui a la charge des choses humaines dépendrait, d'une manière opportune et convenable, de l'autre qui a reçu le dépôt des choses célestes [3].

La distinction des pouvoirs a toujours été très nettement affirmée par les papes. Déjà, vers la fin du v^e siècle, S. Gélase écrivait : « Le pouvoir spirituel se tient éloigné des embûches du monde et, combattant pour Dieu, ne s'immisce pas dans les affaires du siècle, tandis qu'à son tour le pouvoir séculier se garde bien de prendre la direction des affaires divines » [4].

Les papes contemporains précisent encore cette doctrine :

La foi nous enseigne, déclare Pie IX, et la raison humaine démontre qu'il existe un double ordre de choses et qu'il faut distinguer par suite deux pouvoirs sur la terre, l'un d'origine *naturelle* qui pourvoit aux affaires séculières et à la tranquillité de la société humaine ; l'autre, d'origine *surnaturelle* qui préside à la cité de Dieu, c'est-à-dire à l'Eglise du Christ et qui a été institué divinement pour la paix des âmes et le salut éternel [5].

Nous avons entendu Léon XIII. Pie XI, dans l'encyclique *Mit brennender Sorge* contre le totalitarisme hitlérien, rappelle l'existence d'un droit naturel « inscrit de la main même du Créateur sur les tables du cœur humain », droit qui est le fondement des lois positives [6]. Ce droit s'harmonise avec le caractère et les finalités de l'Etat « lesquelles ne sont pas seulement certes corporelles et matérielles, mais sont en soi nécessairement contenues dans les frontières du naturel, du terrestre, du temporel » [7]. Dans sa première encyclique, Pie XII déclare que le bien commun dont l'Etat a la charge ne trouve pas « sa loi primordiale dans la prospérité matérielle de la société, mais bien plutôt dans le développement harmonieux et la perfection naturelle de l'homme, à qui le Créateur a destiné la société en tant que moyen » [8].

On remarquera cependant que l'Eglise, société spirituelle et surnaturelle, mais *composée d'hommes*, et l'Etat société *humaine* et naturelle, ont comme membres les mêmes sujets, et par conséquent, tout en maintenant la différenciation des lois, des droits, des fonctions, des institutions, l'organisation de la société temporelle — (ne pas confondre temporelle et matérielle) — ne doit pas être totalement en marge des fins spirituelles poursuivies par l'Eglise. Dans sa remarquable étude, *L'Eglise et la souveraineté de l'Etat* (voir *Ami*, 1948, p. 469), le R. P. Lecler, professeur à l'Institut catholique de Paris, a su mettre en relief à la fois l'indépendance du pouvoir civil et cependant le rôle indirect qu'il peut être appelé à jouer en faveur du spirituel :

Ce serait une grave erreur que de promouvoir l' « Etat chrétien » en lui assignant un rôle et des devoirs qui relèvent de l'Eglise et de la hiérarchie. Le pouvoir civl n'est pas directement chargé de convertir les hommes, de leur enseigner les vérités du salut, de veiller à l'accomplissement par tous de leurs devoirs religieux. Quelle que puisse être, dans une nation, l'ampleur de la rénovation chrétienne, l'autorité publique comme telle n'y doit prendre elle-même qu'une part indirecte. Si profondément chrétiens que soient ses représentants, ils n'ont pas à sortir de leurs fonctions séculières, en tant que chefs de gouvernement. Leur tâche s'arrête au seuil du domaine spirituel. Elle revient à créer dans la nation *des conditions de vie matérielle, de culture, d'union civique, de justice sociale et de moralité publique, telles que l'œuvre surnaturelle de l'Eglise puisse s'y développer sans entraves* (p. 42).

Et, comme exemple de la « discrétion » des papes dans leurs exigences vis-à-vis de l'Etat, le P, Lecler cite l'encyclique *Divini Redemptoris* contre le communisme (1937). Pie XI

demande à l'Etat d'empêcher la propagande athée, devoir qui relève de la loi naturelle et de la croyance commune de l'humanité ; il suggère aux gouvernements de pourvoir au bien commun et spécialement

[3] Encycl. *Arcanum*, dans *Lettres apostoliques de Léon XIII* (édit. cit.), t. ii, p. 103. Cette référence et les suivantes (4 à 6) empruntées à l'ouvrage du P. Lecler.

[4] *De Anathematis vinculo*, n. 4 ; *P. L.*, t. 69, col. 109.

[5] Encycl. *Etsi multa luctuosa* (1873), Denz.-Bann., n. 1841.

[6] Encycl. *Mit brennender Sorge* (14 mars 1937), dans *Doc. cath.*, 1937, col. 914.

[7] Encycl. *Non abbiamo bisogno* (29 juin 1931), voir *Ami*, 1931, p. 564.

[8] Encycl. *Summi Pontificatus* (20 oct. 1939), dans *Doc. cath.*, 1939, col. 1263.

aux intérêts des classes laborieuses, par une administration sage et prudente ; il demande enfin, pour l'Eglise, dans la nation, pleine liberté d'accomplir sa mission spirituelle. Aucun de ces devoirs ne dépasse les fins naturelles de l'Etat (p. 43).

D'après l'enseignement de Léon XIII, *Immortale Dei* et de Pie XI, *Ubi arcano Dei* (1922) et sur la royauté du Christ, *Quas primas* (1925), l'Etat *chrétien* doit reconnaître les droits que Dieu possède sur lui comme sur toute société humaine et professer sa dépendance à l'égard de Dieu. Selon cet enseignement pontifical,

les chefs d'Etat [chrétien] doivent confesser tout d'abord que leur pouvoir vient de Dieu, c'est-à-dire du Christ, dont relève toute souveraineté en ce monde. Cette exigence entraîne normalement l'assistance des autorités séculières à certains actes plus solennels du culte chrétien. La société civile y exprime, par la présence de ses représentants, et sa déférence envers l'Eglise, et l'hommage qu'elle doit à Dieu son auteur. *Il est bien évident d'ailleurs que cette participation sera plus marquée dans une nation intégralement chrétienne, beaucoup plus discrète dans un pays divisé.* Qu'exige en outre cette reconnaissance par l'Etat de la royauté universelle du Christ ? Le devoir, dit Pie XI, de respecter en pratique l'autonomie de l'Eglise, son caractère de « société parfaite » et sa primauté spirituelle. Nous revenons toujours aux mêmes consignes. *L'Etat chrétien n'a pas à pourvoir directement par lui-même au salut éternel de ses citoyens, il n'a pas à contrôler leurs pratiques religieuses ; mais il doit ordonner de telle sorte la vie sociale et économique que l'action de l'Eglise puisse s'y épanouir librement* (p 44).

Nous avons souligné la dernière phrase parce que, *pratiquement*, elle pose le principe de la difficulté soumise à l'*Ami*. Il s'agit, en effet, d'accorder, d'une part, l'ordonnance de vie sociale et économique laissant à l'Eglise une possibilité réelle d'y insérer librement son action, et, d'autre part, l'attitude négative de l'Etat n'intervenant pas dans le contrôle des pratiques religieuses. Le premier aspect du problème suggère au P. Lecler d'excellentes réflexions :

Bien que restreinte à l'ordre temporel, la mission de l'Etat n'en est pas moins liée aux fins spirituelles de la communauté humaine ; elle les suppose et leur demeure subordonnée. A vouloir les ignorer par principe, le pouvoir politique risque gravement d'y faire obstacle... S'il prétend, même sans intentions hostiles, ignorer la vie spirituelle, le législateur s'engagera facilement dans des voies dangereuses pour l'indépendance de l'Eglise et de ses fidèles (p. 233-234).

Mais le second aspect du problème soulève une grave difficulté : comment concilier avec cette sorte de faveur, tout au moins indirecte, réservée à l'Eglise catholique par un Etat chrétien, la pleine liberté d'opinion, de conscience, de culte laissée à une minorité de dissidents ?

Il est bien entendu que ces dissidents ne se proposent pas de propager des doctrines ou d'instituer des cultes subversifs de l'ordre public. L'Etat aurait ici à intervenir, dans son domaine propre, et son action convergerait utilement avec celle de l'Eglise, gardienne de la morale universelle. C'est ainsi que Pie XI rappelait, dans *Mit brennender Sorge* l'obligation, pour l'Etat, de respecter le droit naturel. Mais nous supposons ces dissidents en règle avec la morale et le droit naturels. Ils sont en dissentiment avec les catholiques uniquement dans les questions de foi et de morale surnaturelle. L'Etat chrétien peut-il intervenir pour empêcher ces dissidents de persévérer dans l'erreur ? Peut-il même leur interdire toute espèce de propagande ?

Sur ces deux points, la réponse négative ne saurait faire de doute. Tous les principes rappelés plus haut : respect de la conscience certaine mais erronée, souci légitime d'éviter un plus grand mal, volonté de laisser se produire un plus grand bien, soit dans l'ordre temporel, soit dans l'ordre spirituel, toutes ces raisons dont il serait superflu de souligner à nouveau la valeur, militent en faveur de la solution préconisée. Sans doute, dirons nous avec le P. Lecler, l'action des lois et des institutions peut soutenir efficacement les forces spirituelles. Mais le triomphe de l'Eglise ne sera pas réalisé par la simple accumulation des décrets et de mesures légales.

Le progrès législatif en ce domaine doit tenir grand compte du niveau des mœurs et de l'état des esprits. Il doit accompagner l'action spirituelle et non la distancer inconsidérément. On ne saurait convertir à coup d'ordonnances une société déchristianisée : on provoquerait au contraire, par des doses massives, des réactions anticléricales de l'espèce la plus virulente (p. 162).

L'exemple de la loi du sacrilège, sous Charles X, montre combien une initiative de ce genre peut se retourner contre l'Eglise. De nos jours, ajoute l'auteur, « que résulterait-il, par exemple, d'un brusque et total rétablissement du catholicisme dans l'enseignement public ? Sans aucun doute une profonde agitation antireligieuse, très nocive à l'Eglise, et à son action. Mieux vaut obtenir pour les œuvres et pour l'enseignement catholiques une réelle et franche liberté » (p. 163).

A charge, évidemment, de laisser la même liberté aux dissidents. L'Etat chrétien permettra à l'Eglise une libre discussion des doctrines qu'on voudrait lui opposer ; mais il n'a pas à s'immiscer dans la controverse.

* *

Est-il besoin de répéter, en terminant, que cette solution *pratique*, basée sur le respect de la conscience individuelle, le souci du plus grand mal à éviter, du plus grand bien à procurer, entend respecter pleinement les condamnations *de principe* portée contre le libéralisme et les libertés abusives ? Un jésuite allemand, le P. Max Pribilla, a posé le problème récemment, et en termes excellents rapportés par le P. Rouquette dans les *Etudes* (p. 256, note) :

Il faut bien distinguer d'une part l'intolérance dogmatique vitalement nécessaire à toute religion qui se prend au sérieux : elle consiste à affirmer que le dogme de cette religion est l'expression d'une vérité exclusive ; d'autre part, l'intolérance politique qui interdit légalement la libre expression des dogmes opposés à ceux de la religion d'Etat ou de la majorité des citoyens. La question est de savoir si, dans un Etat hypothétiquement « catholique », l'intolérance dogmatique doit se traduire par une intolérance politique [9].

Cette transposition de l'intolérance dogmatique, affirmée à juste titre par l'Eglise dans la condam-

[9] Max Pribilla, S. J., *Dogmatische Intoleranz und bürgerlische Toleranz*, dans les *Stimmen der Zeit*, avril 1949, p. 27-40.

nation d'un libéralisme fait d'indifférentisme religieux, non seulement ne s'impose pas, mais est tout à fait contre-indiquée.

Elle ne s'impose pas. Le plan « politique » est bien différent du plan « dogmatique ». Celui-ci se situe dans le domaine immuable des principes, celui-là est attaché au domaine essentiellement mouvant des contingences humaines. L'Eglise et à plus forte raison l'Etat sont obligés de tenir compte, dans leurs attitudes *pratiques*, de ces contingences. En tenir compte, ce n'est pas, pour le catholicisme, se réclamer de la liberté quand il ne peut pas faire autrement, quitte à refuser cette liberté à autrui quand il sera le plus fort ; c'est, en toute loyauté et sincérité, établir un *modus vivendi* qui pratiquement normalise les rapports entre membres de religions différentes. Les concordats ne règlent-ils pas opportunément les relations du Saint-Siège et des Etats politiques ? Et cependant, sans rien renier de son dogme, l'Eglise y fait le plus souvent des concessions considérables qui l'engagent en justice à l'égard des autres parties contractantes. Il en est de même de la tolérance que l'Eglise et l'Etat catholique s'engagent à observer, en se réclamant de la liberté d'opinion ou de conscience, à l'égard de communautés religieuses dissidentes.

Toute autre attitude serait contre - indiquée à l'heure actuelle. Dans le livre que nous avons cité à plusieurs reprises, le P. Lecler a bien montré l'évolution des idées de liberté, de laïcité, dans le gouvernement des nations, depuis le XVI^e siècle à nos jours. Il faut tenir compte de cette évolution, si l'on veut faire œuvre salutaire. La *Respublica christiana* du Moyen Age est morte. Aujourd'hui, pour reprendre une parole de M. Gilson, « l'Eglise ne gagne pas les cœurs par les institutions, mais bien plutôt les institutions par les cœurs » [10].

A. MICHEL.

SIMPLES EXPLICATIONS

(*Suite*)

6. — Polygénisme et péché originel

Un autre correspondant a voulu serrer de plus près le problème du monogénisme.

Q. — « N'exagérez-vous pas en invoquant le texte de la Commission Biblique ? *unité* du genre humain n'est pas *unicité*.

Pour qu'on puisse parler d'unité du genre humain, ne suffirait-il pas que les couples primitifs distincts, envisagés dans l'hypothèse polygéniste, aient la même nature humaine : âme et corps, avec possibilité de fécondation mutuelle ? »

R. — Evidemment, dirons-nous, ce serait là une sorte d'unité spécifique dont la philosophie de l'homme pourrait se contenter ; mais que la *théologie du péché originel* ne saurait accueillir. Nous l'avons maintes fois dit et redit : le polygénisme s'affirme tellement contraire à la position prise par S. Paul et, à sa suite, par les conciles en ce qui concerne le péché d'*origine*, qu'il faudrait bouleverser toute la doctrine catholique du péché originel pour y accorder le polygénisme [1].

Mais voici qu'on nous propose cet accord :

« La difficulté ne vient-elle pas de ce qu'on matérialiserait à l'excès la notion du péché originel, en en faisant une tare presque physiologique, non pas simplement subie du fait qu'on commence à vivre, mais matériellement transmise par le fait que l'homme est issu corporellement de ses parents ?

Ne pourrait-on pas concevoir les choses ainsi : Dieu avait décrété que l'état primitif privilégié cesserait pour *tout* le genre humain, actuellement vivant ou encore à venir, dès lors qu'un membre *quelconque* de ce genre humain violerait l'harmonie *d'ensemble* (entre Dieu, l'homme et le monde) créée à l'origine ?

Cette solidarité de tous en cet homme quelconque n'a rien de plus étonnant que la solidarité de tous en l'ancêtre commun ; j'avoue qu'elle me paraît même en atténuer l'impression rigoureuse de fatalité. De plus cela couperait court à tout conflit éventuel entre les savants partisans du polygénisme et la théologie.

D'autre part, il est délicat de délimiter, dans la Genèse, la Sagesse, S. Paul (discours des Actes, Epîtres), les Pères, les Conciles ou les théologiens, ce qui veut être enseignement théologique auquel nous devons adhérer, et ce qui est présentation contingente — que l'auteur eût remplacée par une autre s'il avait vécu dans un autre pays, à une autre époque et donc avec d'autres modes de représentation des choses que de nos jours nous appelons « scientifiques », mais qui, à telle ou telle époque, n'apparaissaient pas comme distinct de l'objet de la croyance religieuse.

Le P. Vosté n'indique-t-il pas qu'il s'agit, dans la *Genèse* (dans cette Genèse qui a provoqué tout l'enseignement postérieur à adopter la même présentation) d'une « description *populaire* des origines du genre *humain* ? »

On le voit : avec un souci remarquable des nuances, c'est toute une nouvelle conception du péché originel et une nouvelle interprétation des textes sacrés qu'on propose. Conception et interprétation auxquelles il est impossible de souscrire, puisque, sur ces points, le magistère de l'Eglise s'est déjà prononcé.

Commençons par bien préciser que la doctrine courante ne considère nullement le péché originel comme une « tare presque physiologique ». C'est, dit S. Thomas, suivi en ceci par la plupart des théologiens (nonobstant des nuances de détail) un *état* de l'humanité et, partant, de chaque homme, marquant une déchéance de l'âme, laquelle se répercute d'ailleurs sur le corps, par rapport à l'état de justice originelle. En quoi l'on discerne un caractère nullement positif, mais essentiellement privatif. Par la perte de la grâce et des dons préternaturels qui y étaient annexés, Adam (et tout homme après lui) « fut changé en un état pire et quant au corps et quant à l'âme » (*Conc. de Trente*, sess. V, can. 1, Denz.-Bann., n. 788). Certains théo-

[10] Et. Gilson, *Pour un ordre catholique*, Paris, 1934, p. 65, sur ce livre, voir *Ami*, 1935, p. 221. — Sur la doctrine catholique de la tolérance et ses applications concrètes, on pourra consulter : dans le *D. T. C.*, les art. *Libéralisme*, surtout le paragraphe concernant Léon XIII, col. 611-615, et la conclusion, col. 625-627 ; *Liberté*, col. 689-703 ; *Tolérance*, t. XV, col. 1208-1222, ainsi qu'un paragraphe de l'art. *Hérésie*, coopération matérielle aux cultes hérétiques, t. VI, col. 2235-36 ; dans le *Dict. Apol.* (d'Alès), l'art. *Tolérance*, t. IV, col. 1714-1726.

[1] Voir notre article du 21 juillet 1949, p. 456-461. C'est donc, beaucoup plus en raison de cette opposition dogmatique qu'à cause de la réponse de la Commission Biblique qu'on doit estimer le polygénisme difficilement conciliable — pour ne pas dire absolument inconciliable — avec l'orthodoxie catholique.

logiens auraient voulu ajouter à ce texte qu' « aucune partie de l'âme n'était demeurée intacte », *nulla etiam animæ parte illæsa durante ;* mais à la demande de beaucoup de Pères, cette adjonction fut supprimée, car, disent les Actes du concile, il aurait fallu expliquer que l'adultération de l'âme se produit « non pas dans sa nature et sa substance, mais dans son action, dont le désordre constitue le péché » [2]. Preuve évidente que les Pères éliminaient la conception d'une tare psychologique ou physiologique, et ne voulaient retenir que la *destitutio justitiæ originalis.* Cette conception d'une tare dans l'humanité serait plutôt celle de certains nominalistes, Henri de Gand, Grégoire de Rimini, Occam, et surtout celle de Luther, de Mathias Illyricus, de Calvin et d'autres réformateurs.

Et c'est bien *par voie de génération naturelle* qu'est transmise la faute originelle : « Que le péché originel soit transmis par la génération, aucun doute n'est possible, en raison des paroles de S. Paul dans l'épître aux Romains, et des déclarations constantes des conciles qui parlent explicitement de la transmission dans la génération ou de la propagation (du péché) par la descendance d'Adam ». Ainsi parle le P. Boyer, dans son récent traité *De Deo creante et elevante* (Rome, 1948, p. 379). Les textes conciliaires sont d'ailleurs d'une clarté parfaite :

Les petits enfants qui, par eux-mêmes, n'ont pu encore commettre le péché, sont néanmoins vraiment baptisés en rémission des péchés, afin qu'en eux la régénération (baptismale) purifie la faute contractée *par la génération* (ut in eis regeneratione mundetur quod in generatione traxerunt) (*Conc. de Carthage* de 418 (*Milève*), can. 2 ; Denz.-Bann., n. 102).

Exposant le texte de l'Apôtre (Rom., v, 12), le concile de Trente reprend et précise encore la formule de Carthage :

La parole de l'Apôtre : « Le péché est entré dans le monde par un seul homme et la mort par le péché ; et ainsi la mort est passée dans tous les hommes, tous ayant péché en un seul », ne peut être entendue d'une autre manière que l'a toujours entendue l'Eglise catholique répandue partout.

Et c'est pour cela, et conformément à cette règle de foi, selon la tradition des Apôtres, que même les petits enfants qui n'ont pas encore pu commettre aucun péché personnel, sont cependant vraiment baptisés pour la rémission des péchés, afin que *ce qu'ils ont contracté par la génération* soit lavé en eux par la régénération ; car, « quiconque ne renaît de l'eau et du Saint-Esprit, ne peut entrer dans le royaume de Dieu » (Jo., III, 5). (Sess. v, can. 4, Denz.-Bann., n. 791).

Quant à l'explication proposée : solidarité des hommes issus du polygénisme, en raison de la rupture d'harmonie entre Dieu et l'humanité tout entière — rupture qu'introduirait, non seulement pour lui, mais pour tous les autres humains, un quelconque des êtres issus de souches diverses ; — cette explication, outre qu'elle est en marge des définitions conciliaires, complique le problème au lieu de le simplifier. La « fatalité » joue un rôle beaucoup moins considérable dans l'explication thomiste de la transmission du péché : Dieu avait concédé *à la nature* humaine cette perfection spécifique de la justice originelle ; la nature intègre

[2] Voir *Concilium tridentinum*, édit. Ehses, t. v, p. 205.

et innocente l'aurait transmise ; la nature pécheresse et destituée (par la faute personnelle d'Adam) ne peut que se transmettre coupable et déchue. C'est logique et simple. — La solidarité invoquée dans l'hypothèse proposée a quelque chose de révoltant : elle est tout aussi fatale que dans la doctrine thomiste ; elle implique de plus que Dieu *impute* [3] à toute une humanité, peut-être encore innocente, un péché *d'autrui,* d'un autrui avec lequel elle n'a d'autre point d'attache qu'une ressemblance spécifique, sans communauté d'origine. Le seul avantage — et on l'avoue candidement — c'est que cette explication « couperait court à tout conflit éventuel entre les partisans du polygénisme et la théologie ». En réalité, elle sacrifie la théologie traditionnelle, les déclarations des conciles, le sens obvie des textes scripturaires, à une hypothèque scientifique mal assurée. Ce n'est pas ce que recommandait Pie XII et, à sa suite, le P. Bea : *la science se laissant guider et éclairer par la révélation et par la foi.*

Car il s'agit bien ici de doctrines fondamentales que Pie XII et la Commission Biblique interprétés par le P. Vosté entendent maintenir « dans l'enseignement théologique auquel nous devons adhérer ». Les textes qu'on a rappelés plus haut sont assez significatifs ; le dogme du péché originel dans sa transmission est en cause : « Ni le souci des genres littéraires, avons-nous écrit, ni la façon dont s'exprimaient les peuples orientaux ne peuvent nous faire douter « *des vérités fondamentales présupposées à l'économie du salut* ». Nous n'avons aucune raison de supposer que S. Paul, les Pères, les conciles et les théologiens, en suivant le texte littéral de la Genèse relativement aux deux points (création spéciale de l'homme, unité du genre humain) qui font difficulté au polygénisme. aient confondu l'objet de la croyance religieuse avec sa présentation « scientifique ».

7. — Dons préternaturels

Enfin, un dernier point où nous sommes *presque* d'accord avec un correspondant est celui des dons préternaturels en général et du don de science en particulier.

Q. — A plusieurs reprises, nous écrit-on, j'ai vu présenter le don préternaturel de science comme une pure connaissance de Dieu et de nos relations avec Dieu, sans connaissance particulière des choses terrestres, scientifiques. Cela se comprend mieux, semble-t-il, de la part de Dieu.

De plus, il est du propre de ces dons préternaturels, d'être des dons, et donc de ne pouvoir ni être acquis par l'homme avant le péché originel, ni être récupérés par l'effort humain postérieur à la chute.

Or il en est bien ainsi des dons d'immortalité, d'impassibilité et d'équilibre moral (intégrité) : l'homme n'a pas pu les récupérer à la force du poignet. On dirait par contre que le progrès de la science (effort

[3] Cette opinion du péché originel consistant dans l'*imputation* que Dieu ferait du péché du premier homme à tous ses descendants, exclusion faite de toute transmission du péché lui-même, est considérée par les théologiens du concile de Trente comme une erreur à condamner (*Conc. trid.*, édit. cit., p. 212-213). — Le concile a éliminé indirectement cette erreur dans le can. 3 : « Si quelqu'un soutient que ce péché d'Adam, qui est un par son origine et qui, étant transmis à tous par génération et non par imitation, *devient propre à un chacun* (*inest unicuique proprium*)..., etc. » (Denz.-Bann., n. 790).

humain) tend à donner à l'homme cette connaissance du monde créé qui aurait été perdue par le péché originel, tandis que c'est la Révélation et la Foi, dons de Dieu, qui nous donnent la connaissance de Dieu perdue par le péché originel.

R. — La première partie de ce texte doit être en substance approuvée. Il est bien exact que certains théologiens ont exagéré en représentant le don de science comme une connaissance infuse de *tout* ce qui concerne le monde matériel. En réalité, Adam était un primitif et, en lui, le don de science consistait beaucoup plus dans une faculté d'assimilation et de compréhension des vérités nécessaires à la vie naturelle que dans une science très étendue et très développée. Mais, dans l'ordre surnaturel, le don de science lui conférait la connaissance de toutes les vérités religieuses et morales d'ordre naturel répondant à l'état en lequel Dieu l'avait constitué.

Mais il est moins exact de dire, d'une façon absolue, que c'est la révélation et la foi qui nous rendent la connaissance de Dieu perdue par le péché originel. Il faut distinguer avec le concile du Vatican, connaissance des vérités religieuses et morales *d'ordre naturel* et connaissance des vérités analogues *d'ordre surnaturel*. La connaissance de Dieu peut relever des deux ordres. Or la connaissance *des mystères divins*, avant comme après le péché originel, présuppose une révélation divine et se rattache donc à l'ordre surnaturel de la grâce et non à l'ordre préternaturel du don de science. De plus, si l'on veut sauvegarder le dogme de la volonté salvifique universelle, il faut admettre qu'une telle connaissance des mystères divins, en ce qu'elle a d'absolument nécessaire pour le salut, n'a jamais fait défaut à l'homme bien disposé. Et c'est la révélation primitive, puis la révélation mosaïque qui en fut le perfectionnement, aujourd'hui enfin, la révélation chrétienne qui en est le couronnement, qui, dans l'ordonnance générale de la Providence, ont donné et donnent à l'homme cette connaissance surnaturelle des vérités divines nécessaires à son salut. Quant à la connaissance des vérités religieuses et morales d'ordre naturel, en soi accessibles à la raison humaine, le don de science la conférait directement et immédiatement au premier homme. Après le péché, cette connaissance, absolument parlant, demeure encore possible à l'homme déchu ; mais, ajoute le concile du Vatican,

> c'est à la divine révélation qu'il faut attribuer que les vérités religieuses qui par elles-mêmes ne sont pas inaccessibles à la raison humaine, *puissent être connues, dans la condition présente du genre humain, par tous, facilement, avec une certitude assurée et sans mélange d'erreur* (Sess. III, c. 2, *De revelatione*, § 2, Denz.-Bann., n. 1786).

Quant à la connaissance plus ou moins scientifique du monde créé, le don de science en donnait à Adam l'aptitude, la facilité d'assimilation. C'est à cette aptitude que se substitue aujourd'hui l'effort qui se traduit par le progrès de la science. Quant aux dons d'immortalité, d'impassibilité et d'intégrité, il est bien évident que l'homme pécheur n'a pu les récupérer, même « à la force du poignet ». Nature déchue est nature déchue : elle est ramenée à ses défauts naturels, que seuls des privilèges exceptionnels peuvent corriger (par exemple, pour l'intégrité, l'Immaculée Conception en la sainte Vierge).

* *

Nous avons tenu à répondre aux questions posées, sans prétendre donner le dernier mot des solutions. Si, sur des points qui nous semblent fondamentaux, nos réponses paraissent un peu catégoriques, c'est qu'une longue familiarité avec les problèmes théologiques nous incite à prendre ainsi position. Nous ne sommes d'ailleurs que l'écho des maîtres romains, dont on a pu constater la ferme unanimité dans notre *Chronique* du 21 juillet dernier.

A. M.

Q. — Nombre de statuts diocésains, même mis en harmonie avec le Code, ont maintenu l'antique prohibition de célébrer les mariages *dans la soirée*, sans une permission de l'évêque (laquelle permission donne lieu à la perception d'une taxe).

1° N'y a-t-il pas là une disposition législative en opposition avec la norme du Code, qui déclare que les mariages « peuvent se célébrer en tout temps de l'année » (can. 1108) ?

2° La perception d'une « taxe » ne va-t-elle pas à l'encontre du canon 1056, qui interdit (sous peine de restitution obligatoire) de percevoir, — sans indult du St-Siège — le moindre émolument à l'occasion des dispenses, toute coutume contraire étant *réprouvée ?...*

R. — I. La « nouveauté » apportée par le Code relativement au « temps de la célébration du mariage » a été la suppression totale de la limitation contenue dans l'ancien droit et que l'on appelait *tempus feriatum* ou *tempus clausum* [1].

En rendant ainsi une entière liberté aux fidèles pour contracter mariage à n'importe quel jour de l'année, le canon 1108 ne vise nullement à abolir certaines dispositions disciplinaires déjà en vigueur avant le Code et qui tendaient à limiter la célébration à *certaines heures du jour*. Même après la promulgation du Code, Gasparri ne blâme pas le droit particulier qui, dans certaines régions, interdit le mariage les dimanches et jours de fête, afin de ne pas troubler les cérémonies du culte, ni exposer les invités à manquer les offices ; enfin, pour ne pas profaner ces saints jours par des banquets, danses et réjouissances susceptibles de scandaliser les fidèles. Il va de soi qu'une cause juste suffira pour excuser de l'observation de cette loi (*Tract. can. de matrim.*, II, n. 1063, édit. 1932 ; Bangen, *Introductio practica de Sponsal. et Matrim.*, III,

[1] Ce temps « clos » (*feriatum* ou *feriarum*) n'était que l'extension de la *quadragesima* dont parle le canon 52 du concile de Laodicée (*Gratien*, cause XXXIII, q. IV, c. 8). On ne fut d'ailleurs pas toujours d'accord sur la manière de calculer les *dimensions* et la *place* des temps « interdits », en particulier les « trois semaines qui précédaient la fête de S. Jean-Baptiste » (Cfr. *Gratien*, cause XXXIII, q. IV, c. 10 et *Décrétales*, l. II, tit. IX, c. 4). Le concile de Trente (Sess. XXIV, *de Ref.*, c 10) réduisit la prohibition « du 1er dimanche de l'Avent au jour de l'Epiphanie inclusivement, et du mercredi des Cendres à l'Octave de Pâques inclusivement ». Durant cette période, le mariage était « prohibé » en vertu d'un *vetitum Ecclesiæ*.

Actuellement, le mariage lui-même (contrat matrimonial) peut être célébré en tout temps ; seule la « solennité des noces », c'est-à-dire la *bénédicion nuptiale* donnée *intra missam* est encore l'objet de limitations.

p. 57). A l'encontre, Cappello allègue le canon 6, 1°, pour déclarer ce droit particulier aboli, comme contraire au Code (*De matrim.*, n. 726).

Quoi qu'il en soit, on ne saurait nier que, même si *tous les jours* de l'année peuvent être utilisés pour la célébration du mariage, des déterminations plus précises quant à *l'horaire* (*intra diem*) demeurent tout à fait légitimes. Ces déterminations existaient, avant le Code, pour les jours « non interdits », c'est-à-dire en dehors du *temps clos*. Et ces limitations étaient sanctionnées non seulement dans des statuts diocésains, mais encore dans les actes de conciles provinciaux ou pléniers [2] qui reçurent l'approbation de la S. C. du Concile ou de la Propagande.

A cette législation *prœter jus*, le Code n'est venu apporter aucune modification, bien que certains auteurs veulent entendre le *quolibet tempore* du canon 1108, non seulement du *jour*, mais encore de *l'heure*. Cependant, vu la teneur du can. 23 et les pouvoirs accordés à l'Ordinaire par le can. 1171 quant à la détermination des heures des fonctions sacrées, la plupart des auteurs admettent la survivance de ces prescriptions particulières ; il y a lieu d'ailleurs de ne pas les urger au delà du raisonnable et d'en accorder facilement la dispense. Cfr. Wernz, *Jus decretal.*, t. IV, n. 184, note 245 ; Cappello, n. 726.

Des coutumes peuvent d'ailleurs exister dans le même sens, et elles gardent leur valeur. S. Charles Borromée avait décidé, pour son diocèse, que les mariages ne seraient célébrés que le matin. Une telle disposition, dit Gasparri, peut conserver sa raison d'être, même de nos jours ; car, dit-il, « l'expérience prouve que si la célébration du mariage est retardée jusqu'au soir, il arrive fréquemment, surtout chez les gens grossiers, que les invités arrivent à l'église presque en état d'ivresse... D'autre part, il est très opportun de ne pas laisser se perdre la louable et antique coutume de ne pas dissocier le mariage de la sainte Messe, au cours de laquelle est donnée la bénédiction nuptiale ». (*De Matrim.*, t. II, n. 1062).

On ne saurait donc affirmer que les prohibitions épiscopales concernant les mariages « dans la soirée » vont à l'encontre des canons du Code.

II. — La limitation horaire étant légitime, la « taxe » perçue pour la « dispense d'heure » l'est-elle également ?

Notons qu'il s'agit là, moins d'une taxe proprement dite que d'une prestation ou componende perçue en raison de l'entorse faite à la loi par l'octroi d'une « dispense ».

C'est seulement en matière de dispense d'*empêchements*, que le canon 1056 exige une gratuité *absolue*. Cette interdiction de mariages dans la soirée ne revêt pas le caractère d'un *vetitum Ecclesiæ* ; c'est plutôt une mesure de bon ordre et de sûreté. Si la dispense donne lieu à la perception d'une modique componende, c'est, d'une part, à titre de compensation de la loi lésée, et, d'autre part, afin de freiner l'habitude contraire. Il en est de cette componende comme de celle qui est perçue à l'occasion de la publication ou de la dispense des bans. Elle trouve sa justification soit dans la coutume, soit dans une législation particulière qui n'est que *prœter legem*. Cfr. Gasparri, *De matrim.*, t. I, n. 153.

A. B.

Q. — Paul, religieux à vœux simples, appartenant à la province de M. (Amérique), fait ses études à Rome. Ne retournant pas dans sa province durant les vacances, il passe ses trois mois dans l'une ou l'autre des maisons que l'Institut possède en France. Le Supérieur général ayant un indult pour délivrer les dimissoriales, envoie des lettres à Paul, afin qu'il puisse recevoir le sous-diaconat avec les étudiants français du séminaire de théologie dans le diocèse de X... en France.

On demande :

1° L'évêque de X... est-il vraiment le propre évêque de Paul, au sens du canon 965, par le seul fait que Paul a passé quelques jours au séminaire de X... et y fait sa retraite d'ordination ?

2° Dans la négative, où se trouve le domicile de Paul ? En Amérique ?

3° Que faire dans un cas semblable ?

R. — 1° La première démarche à faire serait de s'assurer de la *teneur* de l'indult accordé au Supérieur général. Même aux Instituts *non exempts*, le Saint-Siège accorde parfois le privilège ou faculté d'accorder des dimissoriales « pour n'importe quel évêque du même rit » — ou « tout évêque en communion avec le Siège Apostolique » (*ad quemcumque Episcopum catholicum ejusdem ritus*, vel *communionem cum Apostolica Sede habentem*). En ce cas, aucune difficulté.

On notera cependant que le candidat devra être profès de vœux *perpétuels* (puisqu'il s'agit d'un ordre *majeur*) selon les prescriptions formelles du can. 964, 4°.

2° Si l'indult accordé au Supérieur général ne comporte pas cette « *facultas ad quemcumque* » (appelée aussi « *facultas a quocumque* » sous-entendu *recipiendi ordines*), le cas doit être tranché selon les canons 964, 4° et 965.

Sur la notion d'*évêque propre* (can. 955) en matière d'ordination des religieux, les auteurs ne sont pas d'accord. Cappello (*De ordine*, n° 344, 7°) donne cette qualité à l'évêque du diocèse où le religieux a domicile et origine, ou simplement domicile. Fanfani (*De jure religiosorum*, n° 285, p. 434, 3e éd.) admet que ce soit l'évêque du domicile ou du quasi-domicile. Sur quoi, M. Conte a Coronata (*De ordine*, n° 46, p. 57, note 1) fait remarquer très justement qu'un religieux, en raison de son vœu d'obéissance, n'a pas facilement un domicile, mais plus facilement un quasi-domicile, lequel coïncidera pratiquement avec la *maison à laquelle le religieux est attaché*.

Vu les termes du can. 965, il nous semble que c'est à l'évêque du diocèse où se trouve la maison du religieux, que le Supérieur général enverra les dimissoriales (*Episcopus diœcesis, in qua sita... est domus religiosa, ad cujus familiam pertinet ordinandus*).

[2] Ainsi le concile de l'Amérique latine (tenu à Rome en 1899) spécifie : *Matrimonium absque Episcopi licentia non potest meridiem celebretur* (art. 597).

D'autres synodes ou conciles particuliers ont pris des déterminations analogues : obligation de célébrer le mariage dans la matinée, interdiction (sauf permission de l'évêque ou nécessité) de les célébrer après dîner, dans la soirée, après le coucher du soleil, durant la nuit, etc... Cfr. *Collectio Lacensis*, t. IV, col. 342, 1055, 1191, t. V, col. 25, 519 658 ; t. VI, col. 168, 521.

Pour Paul cette maison *semblerait* se trouver à M. (Amérique). Cependant on peut dire que, puisque c'est par ordre de ses supérieurs qu'il reste en France, sa « propre maison » sera celle qui lui aura été assignée comme résidence *hic et nunc* et où il doit se rendre en vertu de l'obéissance (Cfr. Conte a Coronata, *ibid.*, p. 57, note 1).

Si donc l'Institut avait une maison dans le diocèse de X., c'est bien à l'évêque de ce diocèse que le Supérieur pouvait envoyer les dimissoriales. (Le fait d'avoir fait sa retraite au séminaire diocésain ne l'a pas rendu « sujet » de l'évêque quant à l'ordination).

Si l'Institut n'avait pas dans le diocèse de X., de maison à laquelle Paul pût être rattaché *temporairement*, le Supérieur ne pouvait *régulièrement* envoyer des dimissoriales à l'évêque de X. qu'*avec l'autorisation* de l'Ordinaire de M. Et l'évêque consécrateur devait s'assurer de cette permission par un écrit authentique, can. 966.

Cependant, nous admettons, avec Cappello (*ibid.*) qu'il pourrait y avoir, à cette loi (*ecclésiastique*) des causes *excusantes*, en raison de la distance, et dans le cas où l'ordination ne pourrait être repoussée sans inconvénient notable ou de l'ordinand ou de l'Institut.

3° Pour l'*avenir*, le Supérieur général désignera (en vertu de son autorité suprême) la maison à laquelle il *entend* rattacher temporairement son sujet et c'est à l'évêque du diocèse où se trouve cette maison, qu'il enverra les dimissoriales — ou demandera l'autorisation (*licentia*) prévue au canon 966, s'il veut envoyer les dimissoriales à un *autre* évêque

Le Supérieur pourrait aussi considérer que l'ordinand appartient toujours à sa maison *habituelle* (Amérique) et, en conséquence, demander à l'évêque de M. l'autorisation d'envoyer les dimissoriales à un autre évêque.

A. B.

Q. — Religieux à vœux simples, nous avons notre séminaire dans le diocèse de N... Deux de nos jeunes prêtres qui viennent d'achever leurs études, prendront dans trois mois le paquebot qui les conduira vers leur lointaine mission. Afin de pouvoir entendre les confessions au cours de la traversée, ils ont obtenu de l'Ordinaire de N... juridiction dans tout le diocèse pour le temps de leurs vacances. Mais une partie de ces vacances sera passée, de fait, dans leurs familles (qui habitent un autre diocèse) et quelques jours enfin dans notre maison provinciale de Paris. Et c'est de Paris qu'ils partiront pour se rendre directement au port d'embarquement.

Dans ces conditions, on demande :

1° La juridiction reçue pour le diocèse de N... a-t-elle *cessé d'exister*, ou jouiront-ils encore du pouvoir d'absoudre durant la traversée ?

2° Ne serait-ce pas l'archevêque de Paris qui serait leur « propre Ordinaire » (au sens du canon 883), puisqu'ils ont quitté définitivement le diocèse de N... avant la fin de leurs vacances ?

3° Y a-t-il obligation pour eux de faire la *profession de foi* prévue au canon 1406, 7°, avant d'exercer leur passagère juridiction ?

R. — 1° L'Ordinaire « propre », qui, aux termes du can. 883, est apte à donner une juridiction valable pour un voyage en mer, est l'Ordinaire soit du domicile ou du quasi-domicile (can. 94), soit d'incardination (pour un séculier), soit du lieu où est située la maison religieuse (pour un religieux non exempt), soit enfin, de l'endroit où le religieux se trouve *actuellement* (si ce religieux est *exempt*).

2° Pour se rendre compte de la « portée » de la juridiction accordée par les *divers* Ordinaires mentionnés au can. 883 (il y en a trois catégories), il faut se reporter aux sources (*fontes*) d'où est sortie l'actuelle discipline en cette matière.

Trois documents émanés du Saint-Office sont à l'origine. Le premier, du 17 mars 1869, spécifiait que l'Ordinaire du *port d'embarquement* était habilité pour donner « l'approbation » aux prêtres partant pour un voyage en mer. Un second décret (9 avril 1900) ajoutait que l'approbation donnée par le *propre Ordinaire diocésain* produisait le même effet. Enfin, le 23 août 1905, le Saint-Office reconnaissait à l'approbation donnée par l'Ordinaire de n'*importe quel port d'escale* la même efficacité. (Cfr. Gasparri, *Fontes*, t. IV, n. 1009, 1238, 1275). C'est de ce dernier décret qu'est sorti presque textuellement le can. 883.

Il va de soi qu'*aucun* de ces Ordinaires n'a, par lui - même, le pouvoir de conférer la juridiction soit sur les territoires qui appartiennent à d'autres prélats (ports d'escale et eaux territoriales qui en dépendent), soit en « haute mer » (qui ne relève d'aucun Ordinaire « particulier » mais seulement du Souverain Pontife, « Ordinaire suprême », de tout l'univers, can. 198).

Il en résulte que l'*approbation* donnée par ces divers Ordinaires « des lieux » est moins une concession de juridiction, qu'une *reconnaissance d'idonéité*, une garantie d'aptitude à entendre les confessions, *moyennant laquelle* le pape (par l'intermédiaire du Code) accorde — en vertu de sa *juridiction suprême* — des pouvoirs sur des lieux qui sont ou bien « *nullius* » (la haute mer), ou bien relèvent de prélats locaux (eaux territoriales). — Cette interprétation résulte du texte même du décret du St-Office daté du 23 août 1905, qui renvoie expressément au concile de Trente (Session XXIII, ch. 15) ; celui-ci réclamait et exigeait que l'approbation ne fût donnée qu'à des prêtres *reconnus capables*, au besoin par un examen. Le fait que ces prêtres voyageurs ont été « approuvés » par un des Ordinaires désignés dans le can. 883, est une garantie de leur « aptitude ». C'est pourquoi le Code leur concède une juridiction sur les lieux qu'ils auront à traverser, sans recourir à l'intermédiaire des Ordinaires de ces lieux.

3° Il s'ensuit que nos deux missionnaires, ayant reçu l'approbation de l'évêque de N..., qui est à la fois leur « propre » Ordinaire et celui « du diocèse qu'ils quittent » (*e cujus diœcesi discedunt*, St-Office, 23 août 1905), seront munis de la juridiction pénitentielle durant toute la traversée, à l'exclusion du port d'embarquement et de débarquement.

Le fait que ces prêtres ne se rendront pas *directement* du diocèse de N... au lieu d'embarquement, ne nuira pas à leurs pouvoirs, car : *a*) l' « approbation » ne leur a pas été donnée pour un temps *strictement déterminé*, mais plutôt pour la durée de leurs vacances, ou plus exactement, pour la durée de leur séjour dans le diocèse, sans spécifier de terme *ad quem* ; *b*) ils ont demandé cette « ap-

probation » principalement *dans le but* de pouvoir jouir des facultés octroyées par le can. 883 ; or, sauf expression contraire, le Supérieur a l'intention d'accorder la grâce, *juxta petitionem ; c)* il semble bien que *si*, contrairement à leurs prévisions, *ils rentraient* dans le diocèse de N... quelques jours avant leur embarquement et y étaient sollicités pour un ministère de confession, ils se considéreraient comme encore munis de la juridiction et ne formuleraient pas une nouvelle demande; le diocèse de N..., malgré le séjour momentané dans deux autres territoires, apparaît bien comme le diocèse *a quo discedunt* (cfr. St-Office, 23 août 1905), car c'était *leur diocèse*, et ils ne font que « passer » dans les deux autres, sans *aucune* intention d'y demeurer. Cette intention est plus à considérer que la dimension de leur séjour ; car si, par hasard, un prêtre de Paris ou de Lyon prenait la fantaisie de se rendre *à pied* ou par un moyen de locomotion peu rapide jusqu'au port d'embarquement, il ne perdrait pas le bénéfice du can. 883, eût-il consacré plusieurs semaines au trajet ; *d)* enfin s'il restait un doute, on pourrait faire usage de la suppléance autorisée par le canon 209.

4° D'après ce qui a été dit (au 1°), l'archevêque de Paris ne saurait en aucune façon être considéré comme le « propre Ordinaire » de l'un ou l'autre des missionnaires, attendu qu'ils n'ont dans la capitale ni domicile, ni quasi-domicile (can. 93) et que leur maison n'y est pas située. Il en serait autrement si ces deux religieux étaient *exempts* (*supra*, 1°).

Les missionnaires en question *auraient* pu encore avoir comme « propre » Ordinaire l'évêque de leur diocèse d'origine, s'ils avaient *conservé* respectivement leur *domicile* dans la maison de famille (n'ayant eu, au séminaire de l'Institut qu'un quasi-domicile) : c'est une question d'*intention*, le domicile ne se perdant que par le départ d'un diocèse ou d'une paroisse, *avec l'intention de n'y plus revenir*, can. 95.

5° Quant à la *profession de foi*, à strictement parler et *selon la lettre* du can. 1406, il n'est pas douteux qu'elle doive précéder « l'approbation » en vue de la confession.

On notera que c'est d'abord à l'Ordinaire qu'incombe l'obligation de *l'exiger* (aussi bien que le serment antimoderniste) avant la collation de la juridiction pénitentielle. Usant d'épikie (et très justement, semble-t-il, puisqu'il ne faut pas *multiplier* les serments sans raison grave, cfr. Matth., v, 33-37), les Ordinaires ont coutume de ne pas l'imposer deux fois aux jeunes prêtres auxquels est confiée une juridiction passagère en attendant leur entrée en charge. C'est ce qui a dû se produire pour nos missionnaires. Ils auront soin, du moins, de se conformer au can. 1406 avant de commencer leur ministère pastoral dans la mission à laquelle ils ont été affectés.

A. B.

Q. — Une confrérie, canoniquement érigée, avait été affiliée régulièrement à une archiconfrérie du même nom, munie de la capacité d'affiliation. Par suite des événements de la guerre 1939-1945 et aussi de l'après-guerre, cette confrérie est « tombée en veilleuse » : non seulement elle n'a plus recruté de nouveaux adhérents, mais les anciens membres se sont dispersés, de sorte qu'aujourd'hui elle a pratiquement disparu de l'école où elle avait été érigée.

1° Que faire pour la rétablir ?

2° Faut-il refaire une nouvelle demande d'affiliation?

3° Les privilèges qu'elle avait obtenus par cette affiliation sont-ils perdus ?

R. — 1° Du moment que cette confrérie a été légitimement *érigée* et jamais supprimée (par un décret), elle continue d'exister en tant que « personne morale ». Même si tous les membres étaient décédés (en réalité ils ne sont que dispersés), cette personne morale survivrait durant *cent ans* après la mort du dernier confrère, canon 102. Il n'y a donc qu'à inscrire de nouveaux adhérents pour redonner activité à l'institution.

2° La confrérie subsiste *dans son état* antérieur, c'est-à-dire « affiliée » à l'archiconfrérie et avec tous les *privilèges* qui en découlent. Le can. 76 spécifie expressément qu'un privilège ne se perd pas par le fait qu'on en use pas (*per non usum*).

Il n'y a donc aucune démarche à entreprendre en dehors de l'inscription des nouveaux membres.

A. B.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

EPISCOPUS. — Studien über das Bischofsamt, (S. Em. Kardinal von Faulhaber, Erzbischof von München und Freising, zum 80e Geburtstag dargebracht von der theologischen Fakultæt der Universitæt München). — In-8 de XII-361 p. — Gregorius-Verlag, Fr. Pustet, Regensburg.

Sous le titre *Episcopus*, sont réunies plusieurs études sur l'épiscopat, offertes à Son Em. le card. Michel von Faulhaber [1], archevêque de Munich et Freising, pour le 80e anniversaire de sa naissance, par la Faculté de théologie de l'Université de Munich. La valeur intrinsèque de ces travaux et la rareté des études approfondies sur l'épiscopat nous invitent à en donner une recension assez détaillée. Les auteurs ont traité de l'épiscopat dans la Bible et dans l'histoire de l'Eglise ; d'autres ont envisagé l'épiscopat sous l'angle doctrinal, canonique et pratique.

1. — Le doyen d'âge de la Faculté, Jean Gœttsberger, professeur honoraire d'exégèse de l'A. T. inaugure la série de ces études par un article intitulé « *Le Grand-Prêtre de l'Ancien Testament et Ezéchiel* ». Le culte tient une grande place dans les visions et prescriptions concernant le nouveau royaume, telles qu'on les lit aux ch. XL-XLVIII d'Ezéchiel. Diverses obligations incombant aux prêtres et aux lévites y sont consignées, mais aucune d'elles ne concerne le Grand-Prêtre. Plusieurs critiques protestants se sont autorisés de ce silence pour affirmer que le prophète ignorait l'existence d'un Grand-Prêtre en Israël. G. estime que cette argumentation pèche par la base. Analysant les huit derniers c. d'Ezéchiel, il remarque que les passages visant les prêtres et les lévites (XLIV, 5-31 ;

[1] Le cardinal Faulhaber n'est pas d'origine noble, mais a été anobli par le roi, comme les évêques de Bavière, lors de son élévation au siège de Spire, en 1911.

XLV, 9 ; XLVI, 18) se bornent à leur reprocher des manquements à d'anciennes lois, mais ne donnent aucune indication pour le royaume futur et ne se relient que difficilement aux versets qui les encadrent. Fort de cette double constatation, il estime que ces passages ne sont pas à leur place et sont à reporter à la première partie du livre d'Ezéchiel.

2. — Le titulaire actuel de la chaire d'exégèse de l'A. T. Friedrich STUMMER, étudie la « situation du Grand-Prêtre dans la communauté de l'A. T. ». Sans négliger les textes témoignant d'une activité politique du successeur d'Aaron à l'époque postexilienne, Stummer estime démontré (Eccli., XLV, 6-22 ; L, 1-21 ; Sap. XVIII, 20-25) que la fonction essentielle du Grand-Prêtre « appelé par Yahveh » était d'ordre cultuel et culminait dans son droit exclusif de pénétrer dans le Saint des Saints le jour de l'Expiation, pour la réconciliation d'Israël avec Dieu. Ainsi le Grand-Prêtre de l'A. T. réalise le type, l'image du Grand-Prêtre du N. T., tel que le décrit l'Epître aux Hébreux.

3. — Les Réformateurs du XVIe siècle ont fréquemment eu recours à la Ia Petri, II, 4-5, 9, pour étayer leur thèse du sacerdoce universel de chrétiens. De nos jours ces versets sont cités par les théologiens catholiques qui attribuent aux laïcs une réelle participation au sacerdoce. Sans toutefois les considérer comme des prêtres au sens particulier du terme, Joseph BLINTZER, chargé de cours d'exégèse du N. T., s'applique à élucider le sens de ces versets du Prince des Apôtres. D'après lui, le terme ἱεράτευμα (*sacerdotium* du ℣ 5) n'est pas à interpréter au sens de fonction sacerdotale, mais à celui de « collège sacerdotal », cela d'après le ℣ 9 : *vos estis... regale sacerdotium.* Quant aux « offrandes spirituelles agréables à Dieu » (℣ 5), il faut y voir des prières et des œuvres de charité rappelant la « *hostia laudis* », la « *beneficentia* » et la « *communio* » d'Hebr. XIII, 15-16. Le ℣ 5 I Pet., II signifie donc que la communauté chrétienne, unie au Christ par une foi vive, forme un collège de prêtres en tant que, sous l'action du Saint-Esprit, par ses prières et ses œuvres de charité, elle offre des sacrifices agréables à Dieu. Interprété de cette façon, le verset n'attribue à la communauté chrétienne qu'un sacerdoce au sens figuré. Aussi ne saurait-il être allégué comme preuve d'un véritable sacerdoce attribué aux laïcs du fait de leur participation au sacrifice eucharistique.

4. — Dans son discours d'adieu aux *majores natu* de l'Eglise d'Ephèse, S. Paul les exhorte à « prendre garde à eux-mêmes et à tout le troupeau sur lequel le Saint-Esprit les a établis « épiscopes » pour paître l'Eglise de Dieu » (Act., XX, 28). Dans l'étude consacrée à ce texte, SCHNACKENBURG, chargé de cours de l'exégèse du N. T., voit dans le terme « épiscope » non la désignation de la *fonction* des « anciens », mais l'indication de la *manière dont ils doivent l'exercer.* Dieu figurant dans l'A. T. comme le pasteur d'Israël, particulièrement au c. XXXIV d'Ezéchiel ; le Sauveur s'étant dit lui-même le « Bon pasteur » (Jo., X) ; S. Pierre appelant le Christ « le pasteur et l'épiscope des âmes (I Petr., II, 25), le terme ἐπίσκοπος étant apparenté au verbe ἐπισκέπτεσθαι employé pour désigner l'action du pasteur d'un troupeau, Schn. en conclut que S. Paul (Act., XX, 28) exhorte les « Anciens » d'Ephèse à prendre soin de l'Eglise comme un bon pasteur veille sur son troupeau, comme le Sauveur en a donné l'exemple. Mais si les « Anciens » sont établis pasteurs de l'Eglise par le Saint-Esprit, cela n'implique pas que leur fonction soit d'ordre exclusivement charismatique. Ce ne fut qu'après la mort des premiers disciples, quand l'action extraordinaire de l'Esprit eut pris fin que « fut mise en pleine lumière l'activité des hommes, institués hiérarchiquement, établis par le Saint-Esprit pour porter la houlette pastorale en suppléance du Christ ».

5. — SŒHNGEN, professeur de théologie fondamentale, donne une étude très fouillée sur la « Tradition et la prédication apostolique ». Cette prédication est intimement liée à la révélation promulguée par le Christ, les Apôtres en étant les seuls témoins. C'est pourquoi la prédication apostolique est la norme de la tradition, dont elle est « l'origine dans la plénitude » ; elle ne peut être ni dépassée ni complétée. En vertu de l'assistance du Saint-Esprit, la tradition ecclésiastique transmet la prédication des Apôtres sans pouvoir ni la laisser se perdre ni la corrompre. Elle nous transmet aussi la sainte Ecriture, qui rentre dans la prédication apostolique. En un sens, la Sainte Ecriture est la source de la Tradition, mais d'une manière non exclusive.

6. — Très neuf, le sujet abordé par M. ZIEGLER, professeur d'histoire ecclésiastique : « l'attitude de l'épiscopat lors de l'invasion slave des VIe et VIIe siècles ». Différents canons conciliaires témoignent des efforts de l'Eglise pour maintenir l'organisation ecclésiastique dans les pays submergés par l'invasion. Il semble que les captifs furent les premiers apôtres de la foi chrétienne auprès des envahisseurs. Héraclius envisagea l'envoi de missionnaires au peuple serbe, mais l'évangélisation systématique du bloc slave ne fut entreprise que plusieurs siècles plus tard tant par des missionnaires latins venant de Rome et de Germanie que par des envoyés de la hiérarchie orientale. Un appendice nous fait connaître des textes slaves, datant des environ de l'an 1000 ; ils sont les plus anciens témoins d'une langue slave vivante. Modernisés et rajeunis, ils sont encore répandus dans les pays de l'Est européen. Au cours de la dernière guerre, M. Ziegler a rencontré des Russes, des Ukrainiens, des Polonais, des Croates, des Serbes et des Slovènes qui connaissaient ces textes et parfois les récitaient de mémoire : homélie sur la confession sacramentelle, prière pour la confession, formule pour la confession publique.

7. — Hincmar, archevêque de Reims (845-882) fut témoin de l'essor de la féodalité au détriment du pouvoir royal et dut subir lui-même l'amoindrissement des droits des métropolitains au bénéfice de la concentration romaine. L'étude que lui consacre WEINZIERL, professeur d'histoire du droit canonique, le montre défendant la propriété ecclésiastique contre les convoitises royales et féodales, s'essayant à la critique des fausses Décrétales, bataillant pour la liberté des élections épiscopales et pour le droit matrimonial canonique. Défenseur décidé du droit en vigueur dans l'Eglise franque, Hincmar sut cependant faire la part des choses et céder quand il le fallait. En somme, il fut une grande figure dans l'Eglise comme dans l'Etat.

8. — EGENTER, professeur de théologie morale, expose la doctrine de S. Thomas sur « l'état épiscopal et l'attitude morale qu'il impose ». Pour S. Thomas, l'état d'évêque est supérieur en dignité à l'état religieux. L'épiscopat étant uni à une fonction sociale, il s'ensuit que le plus capable d'exercer cette fonction doit être choisi pour être évêque, même si sa sainteté personnelle est inférieure à celle de ses concurrents. La charité chrétienne doit commander toute l'activité de l'évêque ; aussi celui-ci doit-il éviter tout ce qui pourrait nuire à l'essor de cette vertu. L'évêque se gardera de toute attache aux honneurs et aux biens matériels et saura se maintenir libre de toute inféodation au monde pour se donner tout entier au bien des âmes.

9. — Dans la substantielle préface de son édition du *De regimine christiano* de Jacques de Viterbe, M. Arquillière a recherché les sources utilisées dans ce traité. GRABMANN complète les résultats d'Arquillière en démontrant que, particulièrement dans son exposé des rapports du primat pontifical et de l'épiscopat, J. de Viterbe s'est inspiré du c. LXXVI du l. IV de la *Somme contre les Gentils,* ainsi que du *De Regimine*

principium. Selon le regretté professeur de Munich [2], J. de Viterbe, par sa doctrine de la royauté du Christ et de l'Eglise royaume de Dieu, par un solide rattachement des pouvoirs d'ordre et de juridiction aux pouvoirs mêmes du Christ, par sa précision sur les rapports du primat pontifical et de l'épiscopat, s'est assuré une place importante dans l'histoire de la théologie.

10. — J. STABER, assistant à l'Institut de droit canonique, expose ce que fut, vers 1500, l'activité pastorale au diocèse de Freising. A la veille du mouvement luthérien, la prédication était loin d'être négligée dans le diocèse et le clergé ne manquait pas de zèle pour l'administration des sacrements. Deux confessions, une au début du carême, l'autre à la Semaine Sainte, étaient requises pour l'admission à la communion pascale et celle-ci était ordinairement fixée au Jeudi Saint pour toute la paroisse. Le clergé séculier était très nombreux, mais très peu de prêtres se consacraient au ministère paroissial. A cette époque, Munich comptait environ 13.000 âmes, avec 150 prêtres séculiers ; mais 8 seulement, deux curés et six vicaires, étaient employés dans les paroisses. D'ailleurs, à cette époque, en Bavière comme ailleurs, la situation économique du clergé séculier était très précaire, sinon misérable.

11. — Sailer est connu comme un des dirigeants de la restauration catholique en Allemagne au début du XIXe siècle. L'influence de ses écrits et de son enseignement universitaire a été étudiée en détail. G. FISCHER, chargé de cours de théologie pastorale, le fait connaître ici comme vicaire général, puis comme évêque de Ratisbonne. Professeur de théologie pastorale, Sailer avait à s'occuper de la formation du clergé. Placé à la tête d'un diocèse, il veut énergiquement que les prêtres prêchent d'exemple : les doyens surveillent les prêtres et les curés doivent veiller à la bonne conduite de leurs vicaires. Chaque année, les doyens présenteront un rapport sur chaque prêtre de leur district et dénonceront sans rémission ceux qui fréquentent les bals et les cabarets, les avares, les querelleurs et tous ceux qui, par leur tenue extérieure, s'éloignent de l'idéal sacerdotal. Une ancienne ordonnance épiscopale est remise en vigueur, qui prescrit aux prêtres de se confesser chaque quinze jours et d'en fournir le témoignage de leur confesseur.

12. — Contrairement au droit public moderne, le droit canonique réprouve la séparation des pouvoirs. Cependant, tout en réunissant dans les mains du pape et des évêques les pouvoirs, législatif, judiciaire, exécutif, la législation canonique les distingue l'un de l'autre. Comment le Code opère-t-il cette distinction, quels droits et quelles obligations en découlent pour l'évêque, comment celui-ci doit exercer ces droits et remplir ces obligations, c'est ce qu'avec précision expose Hans MŒRSDORF, dans l'étude « sur les devoirs de gouvernement des évêques à la lumière de la distinction canonique des pouvoirs ».

13. — L'exposé de Joseph PASCHER, professeur de théologie pastorale, sur « la hiérarchie dans la symbolique sacramentaire » se rattache aux recherches de doctrine sacramentaire en faveur de nos jours. Partant de l'encyclique *Mediator Dei*, l'auteur explique, par des textes de S. Ignace d'Antioche, de S. Ambroise, de S. Augustin, de Durand de Mende, en quel sens l'adage *sustinere personam Christi* peut être appliqué à la hiérarchie de l'Eglise : « la hiérarchie terrestre est une image de la hiérarchie céleste », le sacerdoce terrestre reflétant une réalité invisible et surnaturelle.

14. — Erwin von KIENITZ, chargé de cours de droit canonique d'Etat [3], traite de la juridiction épiscopale par délégation pontificale. En principe, la juridiction épiscopale est ordinaire, au sens canonique du terme ; elle n'est pas déléguée. Mais, en pratique, dans l'administration du diocèse, l'évêque use parfois de pouvoirs délégués par le Saint-Siège, par exemple, quand il agit en vertu des facultés quinquennales. Quant aux administrateurs apostoliques, leur administration est purement et simplement déléguée par le Saint-Siège. Le recours aux facultés quinquennales, les désignations d'administrateurs apostoliques *ad nutum Sanctæ Sedis*, sont des indices de la tendance à centraliser tous les pouvoirs dans les mains du Pape. L'auteur est loin de regretter pareille centralisation, grâce à laquelle, dit-il, l'Eglise a pu faire face aux situations nouvelles qui se présentent si souvent de nos jours.

15. — Michel SCHMAUSS, professeur de dogme, est bien connu, grâce à sa « *Dogmatique catholique* ». Il étudie ici « l'épiscopat comme pouvoir assurant l'Ordre dans l'Eglise selon l'enseignement de S. Bonaventure ». Pour le Docteur Séraphique, le sacrement de l'Ordre confère le pouvoir d'offrir le sacrifice eucharistique, dont découle le pouvoir des clefs, c'est-à-dire la faculté d'exhorter les pécheurs à la pénitence et de leur rendre leur place dans l'Eglise par l'absolution de leurs fautes.

16. — Le P. Audomar SCHENERMANN, O.F.M., chargé de cours du droit des réguliers et missionnaires, explique en quel sens l'évêque est le supérieur des réguliers de son diocèse. Il présente ensuite les canons du Code qui règlent les divers rapports de l'évêque avec les religieux, et il groupe ces canons selon les différents genres de vie religieuse. Ainsi est présenté un tableau des droits de l'évêque dans les religions cléricales et laïques, dans les Ordres et congrégations, de droit pontifical et diocésain.

Cette publication de la Faculté de Munich fournit une contribution hautement appréciable à la doctrine concernant « l'épiscopat, sa dignité, ses attributions, son histoire » ; elle rend un digne hommage à la grande figure épiscopale du cardinal Faulhaber.

G. FRITZ.

R. P. Camille IMBERT. — Un apôtre de la jeunesse... le Père Martin. — In-16 de 310 p. — Béziers, « Œuvre du Père Martin », 1949.

Joseph Martin naquit en 1844 près de Béziers d'une famille bourgeoise. Il fit ses études à Sorèze peu après l'ouverture du collège, et garda toute sa vie un profond souvenir du Père Lacordaire. Ses études terminées, il était un parfait homme du monde. Mais il ne tarda pas à délaisser peu à peu ses habitudes religieuses. Lui-même regrettera plus tard qu'on ne lui ait pas appris au collège la lecture spirituelle et le chapelet (p. 41). La mort de son père, survenue après un refus obstiné des derniers sacrements, fut l'origine de sa conversion. Il renonça à sa demi-oisiveté de propriétaire viticulteur et s'intéressa de plus en plus activement aux enfants de Béziers. Au cours de cet apostolat qui le captivait, il sentit sourdre en lui l'appel de Dieu. Mgr de Cabrières le décida à y répondre, et cet homme d'œuvres (il avait 36 ans) fit ses études de théologie sous la meilleure direction possible, celle de l'abbé Timon-David. Ordonné prêtre à 41 ans, il reprit en mains son cher patronage et dans la suite fonda ou soutint de son zèle plusieurs œuvres : cercle catholique, récollections sacerdotales, Tiers-Ordre, Conférences de saint Vincent de Paul... L'action de ce prêtre, très vite connu sous le nom affectueux de « Père Martin », ne s'étendit pas directement au-delà de Béziers. Ce sont donc surtout les biterrois et leurs voisins qui auront plaisir à lire dans le détail l'histoire circonstanciée et parfois dramatique de cette vie. Ils y verront beaucoup de noms connus, s'y remémoreront les multiples anecdotes qui accompagnent nécessairement les fondations

[2] Mgr Grabman est mort le 9 janvier 1948.

[3] Ce droit canonique d'Etat est le pendant du droit concordataire encore en vigueur dans les départements du Haut-Rhin, du Bas-Rhin et de la Moselle.